عبد الكريم بدرخان

في العنصرية الثقافية

نظريات ومؤامرات وآداب



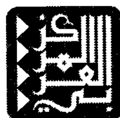
في العنصرية الثقافية

نظريات ومؤامرات وآداب

في العنصرية الثقافية

نظريات ومؤامرات وآداب

عبد الكريم بدرخان



المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات

Arab Center for Research & Policy Studies

الفهرسة في أثناء النشر - إعداد المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات

بدرخان، عبد الكريم

في العنصرية الثقافية: نظريات ومؤامرات وآداب/ عبد الكريم بدرخان.

264 صفحة؛ 21 سم.

يشتمل على ببليوغرافية (صفحات 243-249) وفهرس عام.

ISBN 978-614-445-590-6

1. العنصرية. 2. الثقافة. 3. التفرقة العنصرية. 4. العنصرية - الجوانب الثقافية.
5. العنصرية في الأدب. أ. العنوان.

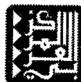
305.8

العنوان بالإنكليزية

Cultural Racism:
Theories, Conspiracies, and Literature

by Abdulkarim Baderkhan

الناشر



المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات
Arab Center for Research & Policy Studies

شارع الطرفة - منطقة 70
وادي البنات - ص. ب: 10277 - الظعاين، قطر
هاتف: 0097440356888

جادة الجنرال فؤاد شهاب شارع سليم تقلا بناية الصيفي 174
ص. ب: 4965 11 رياض الصلح بيروت 2180 1107 لبنان
هاتف: 8 1991837 00961 فاكس: 1991839 00961
البريد الإلكتروني: beirutoffice@dohainstitute.org
الموقع الإلكتروني: www.dohainstitute.org

الطبعة الأولى

بيروت، شباط/ فبراير 2024

المحتويات

ملخص تنفيذي

نعالج في هذا الكتاب إشكالية تحوّل العنصرية في العقود الأخيرة من العنصرية البيولوجية القائمة على افتراض وجود أعراق متمايزة، لكل منها صفات ثابتة متوارثة، تحتِّم باختلافها وتمايزها اختلاف أحوال الدول والشعوب والجماعات، سواءً من ناحية النظام السياسي أو المستوى الاقتصادي أو القدرات العقلية أو الصفات الأخلاقية، وعادةً ما كانت ترتّب الأعراق هرميًّا من الأسمى إلى الأحطّ؛ إلى **العنصرية الثقافية** القائمة على تقسيم البشر إلى ثقافات متمايزة، لكل منها صفات ثابتة متوارثة، تحتِّم باختلافها وتمايزها اختلاف أحوال الدول والشعوب والجماعات، سواءً من ناحية النظام السياسي أو المستوى الاقتصادي أو القدرات العقلية أو الصفات الأخلاقية، ولا ضير بعد ذلك من ترتيب الثقافات هرميًّا من الأسمى إلى الأحطّ.

إذًا، تقوم العنصرية الثقافية على ركيزتين: الأولى هي تحديد صفة أو صفات جوهرانية ثابتة لثقافة شعب معين أو جماعة بشرية معينة، الثانية هي تعميم هذه الصفة أو الصفات على جميع المنتسبين لتلك الثقافة بحُكم الولادة. بعد ذلك يصبح من اليسير والشائع تفسير سلوكات الأفراد، وأحوال الدول والشعوب، ببضع صفات يُفترَض أنها ثابتة فيهم.

ولا يمكن فهم هذا التحوّل إلا في ضوء الأحداث والتحوّلات الرئيسية في القرنين العشرين والحادي والعشرين. فقد سقطت النظرية العرقية

مع سقوط النظام النازي في ألمانيا، ثم تأسست الأمم المتحدة ومنظمة اليونسكو التي من أهدافها القضاء على التمييز العنصري. وقد ظهر آنذاك ما يشبه الإجماع في الدول الغربية على رفض العنصرية وتجريمها بالقانون، وهو ما مهّد - بعد نضال طويل - لحركة الحقوق المدنية في الولايات المتحدة، ثم إلغاء نظام الفصل العنصري في جنوب أفريقيا في عام 1994. لكنّ ما حدث قُبيل ذلك، هو نهاية الحرب الباردة التي تميّزت بانقسام العالم إلى معسكرين سياسيّين واقتصاديين. وقبل ذلك، شهد عقد الثمانينيات صعود الموجة النيوليبرالية التي كانت لها آثار على مختلف أنحاء العالم، من بينها أنها أنهت الانقسام التقليدي في الديمقراطيات الغربية بين أحزاب اليمين المحافظ وأحزاب العمال، لغير مصلحة الطبقة العاملة التي انقسمت داخليًّا على أساس هُوياتي (بيض × ملوّنين). وفي التسعينيات، ظهرت نظريات مثل نظرية "صدام الحضارات" التي قسّمت العالم إلى حضارات - ثقافات - متنافرة ومتصادمة في طبيعتها، ونظرية "نهاية التاريخ" التي برّرت التفاوت الاقتصادي على الصعيدين المحلي والعالمي باختلاف الثقافات. وكانت الذروة مع هجمات 11 أيلول/ سبتمبر 2001، وما أعقبها من غزو أميركي لأفغانستان والعراق، مصحوبًا بخطاب ونظريات وآداب تضع الإسلام والثقافة الإسلامية في موضع النقيض والعدوّ للغرب والقيم الغربية. ولقد اكتمل المشهد مع حركة الهجرة إلى أوروبا عامي 2014-2015، لتصبح العنصرية الثقافية مُتبلورةً بشكل واضح.

وقد رأينا أن رصد ظاهرة تحوّل العنصرية من فرضية الأعراق الثابتة الصفات إلى فرضية الثقافات الثابتة الصفات، ووصف نظريات وأطروحات وخطابات معينة بأنها عنصرية؛ ليسا غايتين في حد ذاتيهما، ولا منتجِيَن على الصعيد المعرفي. فالأهمّ هو تبيان الجوانب غير العلمية في النظريات والأطروحات والخطابات العنصرية، من طريق نقد فرضياتها

الأساسية وإظهار خطئها أو قصورها أو انحيازها، وكذلك إظهار عدم الاتساق المنطقي بين الفرضيات المشكّلة لنظرية معينة.

وذلك ما اقتضى دراسة ظاهرة العنصرية الثقافية دراسة عبر-تخصُّصية، تتبع في نقدها نوعيّة النظريات والفرضيات موضع النقد، والمرجعيات الفكرية التي تقوم عليها. وقد تتنوع هذه المرجعيات الفكرية من المعتقدات الدينية إلى المرويّات التاريخية إلى النظريات السياسية المتشكلة في الحقبة الاستعمارية وفترة الحرب الباردة وما بعدها، وكذلك نظريات المؤامرة، وصولًا إلى المنتجات الأدبية التي جاءت تلبيةً لسوق الإسلاموفوبيا المزدهرة بعد هجمات 11 أيلول/ سبتمبر. فعند مقاربة النظريات السياسية التي تعطي الثقافة أهمية كبرى، نطرح السؤالين الأولين: هل تحدد النظرية صفات جوهرانية ثابتة لكل ثقافة من الثقافات؟ وهل تعمّمها على معظم أو على شريحة واسعة من أبناء الثقافة؟ والسؤالين الآخَرين: هل تفسّر النظرية مختلفَ الظواهر السياسية والاقتصادية والاجتماعية بتلك الصفات الثابتة في الثقافة/ الشعب؟ وهل تقارب الثقافة بوصفها ظاهرة لا-تاريخية معزولة عن الظروف السياسية والاقتصادية للمجتمع؟

لا يختلف الأمر كثيرًا عند نقد نظريات المؤامرة، بسوى إضافة التهافُت المنطقي للفرضيّات المشكّلة للنظرية، وباستخدام المحاجّات عبر-التخصُّصية لدحض المقولات الأساسية للنظرية. وبعد ذلك يمكن تفسير الظواهر تفسيرًا علميًّا، بدلًا من التفسير الذي اختارته نظرية المؤامرة.

أما عند دراسة الأعمال الأدبية، فيصبح الأمر متعلّقًا أكثر بالصُور والتمثُّلات (representations) التي يظهر فيها أفراد جماعة بشرية معينة، والسؤال عمّا تتضمّنه هذه التمثّلات من أحكام مُسبقة وعنصرية تقليدية أو جديدة. ثم هل تُفسَّر سلوكات الأفراد وظواهر المجتمع تفسيرًا ثقافويًّا؟

يردُّها إلى ثقافة جوهرانية تنتج هذه التمَظْهُرات في طبيعتها الثابتة؟ وهل تخدم هذه الأعمال أيديولوجيات ومشاريع سياسية معينة؟

نلخّص أهمّ الأفكار التي شُدِّد عليها، والنتائج التي توصل إليها، في هذا البحث:

أولًا: يغلب على الفهم الشائع (common sense) الميلُ إلى الجَوْهَرة، أي تصوُّر وجود جواهر ثابتة للأفراد والجماعات والشعوب، وكذلك لثقافاتها أو ما يتصوّر أنه ثقافاتها. لذلك فهو يمتلئ بالأحكام التنميطية والأحكام المسبقة، وينزع إلى أَخْرَنَة الجماعات البشرية المختلفة عن الذات، فيجعلُ منها - خصوصًا في حالة الصراع - الآخَرَ المقابلَ للذات ونقيضَها. ولا يكون ذلك إلا من طريق تحديد صفات ثابتة لكل من الجماعة-الذات والجماعات الأخرى. وهذا ما استغلَّته وتستغلُّه نخبٌ سياسية تحت شعارات حماية الجماعة أو الشعب أو الوطن أو الدين والتقاليد، وعبرَ إثارة المخاوف من الآخرين المختلفين "عنّا"؛ سواءً كانوا حركات تحرّرية داخلية، أو جماعات أقلية أو مهاجرة، أو دُوَلًا ومنظمات دولية. ويُستَغَل ذلك ويُوظَّف في الخطاب والممارسة من أجل تحقيق مصالح نخب سياسية واقتصادية محددة، لا مصالح الجماعات أو الفئات التي تدعي تلك النخب تمثيلها.

ثانيًا: لقد شاعت التفسيرات الثقافوية في العقود الثلاثة الأخيرة، وذلك عند دراسة أوضاع الدول والشعوب والجماعات وتفسير تقدُّمها أو تأخُّرها، غِناها أو فقرها، الظواهر الإيجابية أو السلبية في مجتمعاتها... بالثقافة وحدَها أو قبل أيّ شيء آخر. وكان ذلك عبرَ اختزال ثقافات ضاربة القدم، وشديدة الاتساع والتنوّع، ببضع صفات يعتقد الباحث أنها ثابتة ومتوارثة فيها. ثم يفسر سلوكات الأفراد وأحوال السياسة والاقتصاد والاجتماع؛ بهذه الصفات الجوهرانية المفترَضة. ومن الضروري نقدُ التفسيرات الثقافوية بسبب لا-عِلميّتها أولًا، ولخطورتها ثانيًا. فمن

حيث اللا-علمية تميلُ التفسيرات الثقافوية إلى الاستسهلال والاستهتار بالتخصّصات العلمية، عندما تفسّر مختلف الظواهر بالثقافة فحسب. كما أنها تعزل الثقافة عن الظروف السياسية والاقتصادية والاجتماعية التي تتشكّل فيها وبالتفاعل معها، وتقدّمها كأنها ظاهرة لا-تاريخية وفوق-مجتمعية، تؤثّر في كلّ شيء ولا تتأثر بأيّ شيء. أما من حيث خطورتها، فالتفسيرات الثقافوية تُحيل المسؤولية إلى خصائص ثابتة في ثقافة الشعب، فهي بالتالي تبرئ السلطات الحاكمة من المسؤولية عن الأوضاع السياسية والاقتصادية والاجتماعية والثقافية، مع أنها من صُلب اختصاصها ومسؤوليتها. ومن خطورتها أنها سهلة الاستحضار في الصراعات السياسية الداخلية والخارجية، وبها يتحول الصراع السياسي إلى صراع طائفي أو قبَلي أو هوياتي.

ثالثًا: إن العنصرية قديمة قدم الجماعات البشرية، لكنها تتطور من حقبة إلى أُخرى تبعًا لتطوّر المجتمعات. ومن مظاهرها الشائعة الأحكام التنميطية والمسبقة التي تشكّلها كل جماعة حول الجماعة الأخرى، خصوصًا عندما تكون الجماعتان متجاورتين وفي حالة صراع على الموارد المشتركة. لكنّ العنصرية الخطيرة تكون عادةً من صُنع النخب، من زعماء سياسيين وزعماء قبائل وطوائف ورجال دين وفلاسفة وأدباء... وهي التي تضع الأسُس الفكرية والفلسفية والعلمية الزائفة للتمييز العنصري، وتستخدمها لتحشيد الأفراد ضد عدوّ الجماعة، وإرسالهم لكي يَقتُلُوا ويُقتَلُوا بضمير مرتاح. وبالطبع، فقد كانت العنصرية البيولوجية المبنية على دراسات الأعراق أخطر مراحل العنصرية، وكانت المحرقة النازية أكبر جرائمها. إنّ مَن يستخدم العنصرية على صعيد البلد الواحد – في الغالب – هو الفئاتُ المسيطِرة، بهدف تأبيد علاقات السيطرة والاستغلال مع الفئات المسيطَر عليها، كما في حالة النظام الطبقي التقليدي. وكذلك على الصعيد الدولي، فإن الطرف الأقوى هو الأقدر على إنتاج معرفة

عنصرية تُستخدَم لتبرير الغزو والتوسُّع والهيمنة الإمبراطورية. واليوم، مع صعود سياسات الهوية في الديمقراطيات الغربية، تستخدم الأحزاب المهيمِنة وكذلك الساعية إلى السلطة؛ خطابًا عنصريًّا ثقافيًّا ضد المهاجرين واللاجئين و"المواطنين غير الأصلاء"، وتحميلهم مسؤولية الأزمات السياسية والاقتصادية، لا لأنها تكرههم في ذاتهم بالضرورة، بل من أجل كسب أصوات الطبقة العاملة والفئات المتضررة من العولمة؛ بخطاب يركّز على الكرامة والهوية الثقافية واستعادة الوطن المسروق.

رابعًا: في خصوص النظريات السياسية المعروضة في الكتاب، ذهبنا إلى رفض مقولة "الاستثناء العربي" أو "الاستثناء الإسلامي" في مسألة الانتقال الديمقراطي. ورأينا أن نظريات التحديث التي أعلت من شأن العامل الثقافي في نشوء الديمقراطية، ووسمت ثقافات معينة بأنها تتعارض مع الديمقراطية، قد صُنعت لتبرير الدعم الغربي - والأميركي أكثر تحديدًا - للأنظمة الفاشية والملكية في مناطق مختلفة من العالم. وقد جاءت نظرية "صدام الحضارات" لتبرير توسُّع الإمبراطورية الأميركية بعد تفكّك الاتحاد السوفياتي، خصوصًا في مناطق "الحضارة الإسلامية" التي عدّها هنتنغتون عدوًّا ونقيضًا لـ"الحضارة الغربية"، بينما جاءت نظرية "نهاية التاريخ" لإقامة جدار عازل بين الشعوب الغربية التي بلغت نهاية التاريخ، وسائر الشعوب الأخرى التي ما زالت تعيش في التاريخ. والأخطر هو تبرير التفاوت الاقتصادي على الصعيدين المحلي والعالمي، عبرَ تفسيره باختلاف الثقافات. وحين مررنا بقراءة برنارد لويس المانوية للتاريخ، والتي صنعت التناقض الحدّي بين ما سمّاه "العالم الإسلامي" و"العالم اليهو-مسيحي"؛ وجدنا أنها مصنوعة لتبرير السياسات والممارسات الإسرائيلية، وتبرير الدعم الغربي لها. وما ذلك من خلال جعل الإسلام نقيضًا حرفيًّا ومباشِرًا لكل ما هو غربي (يهو-مسيحي) فحسب، بل عبر تقديم الإرهاب منتَجًا إسلاميًّا أصيلًا أيضًا.

خامسًا: كان من نتائج النظريات السياسية المذكورة آنفًا، أنها مهّدت لصناعة نظريات مؤامرة في غاية الخطورة والعنصرية. ولا تكمن خطورتها في بنائها الفكريّ المحكم، إذ هي متهافتة وقائمة على ربط حوادث وظواهر لا علاقة بينها، بل تكمن في انتشارها ورواجها وتبنّيها من نخب سياسية وثقافية. كما أن نظرية المؤامرة جزء رئيس من كل أيديولوجيا متطرفة، وبها تُبرَّر ممارسة العنف ضد "الطرف المتآمر". وقد توقّفنا عند أشهر نظريات المؤامرة لدى تيارات اليمين البديل، والمعروفة بـ"نظرية مؤامرة الإبادة الجماعية للبيض" أو "الاستبدال العظيم". وهي طروحات ترى في هجرة العرب والمسلمين إلى أوروبا مؤامرةً محوكة من الزعماء العرب والسياسيين الأوروبيين، هدفُها تعريب أوروبا وأسلَمَتُها، ثم إبادة "الأوروبيين الأصليين" أو إخضاعهم لأحكام أهل الذمة. أما في نظرية "أورابيا"، فيصبح "تعريب أوروبا وأسلَمَتُها" مجرد وسيلة تمهّد للغاية البعيدة، وهي إزالة إسرائيل وإبادة اليهود. وقد وجدنا أن نظريات المؤامرة هذه تقوم على: 1) استبعاد التفسيرات العلمية لظواهر مثل الهجرة أو الزيادة السكانية. 2) انعدام الرؤية التاريخية للأحداث. 3) تصوُّر أن العرب/ المسلمين يتبنّون نظامًا اعتقاديًّا واحدًا وموحَّدًا، يُسيّرهم كالروبوتات كيفما شاء. 4) لململة حوادث وظواهر وتصريحات لا علاقة بينها، لتشكّل بمجموعها خيوط المؤامرة الكبرى. ولم تكن لهذه النظريات أن تُبنى وتنتشر لولا أن وجدت التربة الصالحة لها، وهي خطاب الإسلاموفوبيا المنتشر في النظرية السياسية ووسائل الإعلام، خصوصًا بعد هجمات 11 أيلول/ سبتمبر 2001.

سادسًا: ثمة مقولات أساسية في خطاب الإسلاموفوبيا المنتشر في الغرب وفي الدول العربية، منها 1) الدمج بين العرب والمسلمين واعتبارهم غزاة طارئين، وغاية ذلك نفي الوجود العربي في بلاد الرافدين

والشام - وفلسطين بالتحديد - وسيناء ومصر قبل الإسلام. ومنها 2) الجهادية ونشر الدين بالقوة، 3) الجزية والذمّية واضطهاد الأقليات. ورأينا أن المقاربة التاريخية لكل ظاهرة منها تزيل السحر المثار حولها، وتُمكّننا من فهمها كظاهرة بشرية تاريخية. بمعنى أنها ليست ظاهرة إسلامية أنتجها الإسلام ذو الجوهر الشرير الثابت، مثلما تُقدَّم في خطاب الإسلاموفوبيا، ومثلما تُستخدَم لصناعة تناقضات جوهرية بين "العالم الإسلامي" ذي الصفات السلبية الثابتة، و"العالم اليهو-مسيحي" (أو الغربي) ذي الصفات الإيجابية الثابتة. أما المقولة الرابعة التي توقفنا عندها فهي 4) "المسلمون يتكاثرون أكثر من غيرهم"، ورأينا أن معدلات الخصوبة تتوقف في زيادتها أو انخفاضها على تطوّر المجتمعات من النواحي الاقتصادية والسياسية والصحية والتعليمية، وليس الدين عاملًا مفسِّرًا لذلك.

سابعًا: كان للأدب دور مهم في تشويه صورة "غير-الأوروبيين"، وفي تعزيز مخاوف الناس من هجرة الغرباء إلى أوروبا. وقد كان ذلك من طريق تمثيل "غير-الأوروبيين" تمثيلًا تنميطيًّا عنصريًّا، يظهرون فيه بصورة المتخلّفين الهمج العديمي الأخلاق. وقد كان للأعمال الأدبية التي تناولت "غزو المهاجرين لأوروبا"، مثل رواية **معسكر القديسين**، دور في صناعة نظريات المؤامرة المذكورة آنفًا، وفي التكوين الفكري لزعماء اليمين المتطرّف. وقد تتبعنا إشادة اليمين الفرنسي بها، وكيف تحوّلت المخاوف التي تثيرها الرواية إلى قرارات تنفيذية في اليوم الأول من رئاسة ترامب. ثم لاحظنا تحوُّل ثيمة "غزو المهاجرين أوروبا" من العنصرية البيولوجية إلى العنصرية الثقافية، فما عادت تلك الشعوب خطيرة ومتخلّفة ومدمّرة الحضارة بحكم أعراقها المتدنّية، بل بحكم ثقافاتها المتدنّية. وقد توقفنا عند نماذج أدبية لـ"نزع الصفة البشرية عن اللاجئين"، بوصفها حجر الأساس في صنع خطاب الكراهية.

ثامنًا: بعد رواج سوق الإسلاموفوبيا نتيجة لهجمات 11 أيلول/ سبتمبر، ولحربي الولايات المتحدة في أفغانستان والعراق؛ استثمر روائيون في ما يسدُّ حاجة السوق، وقدّموا للقارئ الغربي ما يريد سماعه ومعرفته عن الإسلام، وما يُغذي المخيال الاستشراقي حول شرق العنف والغموض والشهوانية. ووجدنا في الروايات التي تناولناها ضمن مبحث "روايات الإرهاب الإسلامي" أنها: 1) تفسّر الإرهاب بالإيمان وتنفيذ النصوص الدينية. 2) تجرّد الإرهابي من الإرادة الحرة وتجعله مسيّرًا بالنصوص أو بأوامر الشيخ. 3) تبني شخصية الإرهابي بالاعتماد على الدعاية السلبية الشائعة ضد المهاجرين. 4) تقدّم المسلمين بوصفهم أعداء للدول التي يقيمون فيها ويحملون جنسيّتها، وبأنهم ينتمون إلى منظومة فكرية وقيميّة مناقضة لمنظومة البلد المضيف، بل ينتمون إلى عالم آخَرَ ومناقض. 5) يغلب عليها الاستسهال في تناول ظاهرة معقدة كالإرهاب. في كل حال، إننا نقرّ بحرية الكاتب في تناول ما يشاء من الثيمات وكيفما يشاء. لكن شرط الحرية هو المسؤولية، وهو بالتالي مسؤول عن الكيفية التي يقدّم بها الأفراد والمجتمعات، وما قد ينتُج منها.

تاسعًا: إن العنصرية الثقافية من ظواهر التاريخ الراهن، وهي منتشرة بحكم العولمة في كل مكان. وإن نقد النظريات والفرضيات والخطابات التي تتضمن عنصرية ثقافية هو أمرٌ ضروري، ويكون ذلك بتبيان خطورتها وكيف تُستخدَم ولمصلحة مَن؛ ففي الدول العربية، عادةً ما تُستخدَم لتبرير الاستبداد وقمع المعارضين ووأد الثورات، بحجة أن الشعوب العربية لا تناسبها الديمقراطية. وفي حال تمرّدت مجتمعات ومناطق على النظام السلطوي، صار من السهل إلصاق تُهمة "الإرهاب الإسلامي" بها وإبادتها؛ إذ يغدو "النظام الوطني" مستعمِرًا محليًّا، ويستخدم الخطاب الاستعماري ضد شعبه. وقد يلقى دعمًا خارجيًّا في حربه ضد الشعب، مبررًا ذلك بوصف مجتمعات كاملة بالإرهاب، وهو توصيف عنصري ثقافي. أما في

الدول الغربية، فتستخدَم من حكومات وأحزاب ونخب سياسية واقتصادية وثقافية، لتبرير سياسات التميز ضد المهاجرين والملوّنين و"المواطنين غير الأصلاء". ويستخدمها زعماءُ اليمين الشعبوي المتطرف لتحشيد أنصارهم تحت شعارات قومية وشوفينية وعنصرية، وإيقاظ غرائز القوة ومشاعر الكراهية لديهم، لكسبهم كأصوات انتخابية وكجماعات متطرفة لا تتردد في ممارسة العنف عند الضرورة. ولطالما استُخدمت شعارات القومية البيضاء لإحداث شرخ هوياتي في الطبقة العاملة وقسمها إلى بيضٍ وملوّنين، وضرب بعضهم ببعض، وهذا ما تستفيد منه الأحزاب والشخصيات اليمينية التي لا يمكنها - من دون هذا الشرخ - أنْ تكسب أصوات العمال. أما على صعيد العلاقات الدولية، فهي تبرر لدول ديمقراطية ليبرالية وصلت إلى مرحلة متقدمة من صيانة حقوق الإنسان؛ التحالفَ مع أنظمة سلطوية ذات سجلّ أسود في حقوق الإنسان، وبحجة "الخصوصية الثقافية" لكل شعب. وكأن من "خصوصية" بعض الشعوب أن تقبل الظلم وانتهاك الكرامة والحقوق.

عاشرًا: إن نقد العنصرية الثقافية على المستوى النظري لا يعني حلّ المشكلة في الواقع، فالمسألة تحتاج إلى عمل مؤسسات وأفراد على الصعد السياسية والفكرية والإعلامية. وما يمكننا فعله لمواجهة أطروحات العنصرية الثقافية هو 1) التشديد على أن معظم المجتمعات والدول متعدّدة الثقافات في الأصل. وأما الدولة-الأمة ذات الشعب الواحد واللغة الواحدة والتراث الواحد فهي بناء حديث، ولا نريد تقويضه والعودة إلى ما قبله، بل دفعه إلى الاعتراف بواقع التعددية الثقافية، وحماية الحقوق المترتبة على ذلك. 2) إن معظم الثقافات واللغات مولَّدة من ثقافات ولغات سابقة عليها. بالتالي، فإن ادّعاءات النقاء هي ادعاءات واهمة، وادعاءات التفوُّق الثقافي أو اللغوي ادّعاءات باطلة. 3) إن هوية الفرد في المجتمعات الحديثة باتت مسألة ذاتية ومتغيرة على الدوام، وهي

لا تُفرَض عليه من الجماعة. والهوية الفردية هجينة لأنها تتشكل بالتفاعل مع الآخرين، وقد صار الآخرون - في عصر العولمة - عددًا غير محدود من البشر المنتشرين في العالم. لذلك، فإنّ مَن يدّعون الدفاع عن الهوية الثقافية الأصلية للشعب، يدافعون عمّا يعتقدون أنه هوية جماعية أصلية، ويحاولون فرضها على غيرهم، وإقصاء مَن لا تتوفّر فيهم "الشروط المثالية"؛ إذ يرى هؤلاء في أنفسهم مُلّاكًا للدولة، وأوصياء على الشعب، بحُكْم أنهم ولدوا في الجماعة الإثنية المسيطِرة. أما الهوية الوطنية فينبغي أن تُبنى على المواطَنَة أولًا، وقبل أي شيء آخر.

يغلب على البحث الطابع النظري، ويتألف من أربعة فصول نظرية وثلاثة فصول تطبيقية. يشتمل **الفصل الأول** على تعريف مفهوم **الثقافة**، وكيفية فهمها بين ثنائية الرؤية الجوهرانية والرؤية الديناميّة، وعلى تعريف مفهوم **الجوهرانية**، وإعادته إلى المنطق الأرسطي ونقده، ثم مفهوم **الثقافوية** بوصفها رؤيةً وموقفًا فكريًّا ومنهج تفسير، مع نقد التفكير الثقافوي لما فيه من استسهال واختزالية، ولما قد يترتب عليه من نتائج خطرة. وينتهي الفصل بتعريفات للمصطلحات المشكّلة لما سمّيته دائرة الكراهية، بدءًا من **الأحكام التنميطية والأحكام المسبقة**، فقد تكون الأولى إيجابية أو سلبية، أما الثانية فهي سلبية وأشدّ رسوخًا. وكذلك تعريف **الأخْرَنَة**، وهي العملية التي نجعل فيها الآخرَ مختلفًا وغريبًا عنا، ثم تعريف **المركزية الإثنية** وتقابلها **النسبية الثقافية**.

أما **الفصل الثاني** فيتضمن عرضًا تاريخيًّا موجزًا ومكثفًا للعنصريات، بدءًا من **عنصريات ما قبل العرق**، وهي التعصُّب القبلي والتمييز الطبقي والعنصرية الجغرافية والتمايُز على أساس اللغة، ثم **اختراع مفهوم العرق** في القرن الثامن عشر، وما بُني عليه من دراسات عرقيّة كان يُعتقد أنها علمية آنذاك، وباتت تُعتبَر اليوم من العلوم الزائفة، ثم **عنصريات ما بعد العرق** مثل المركزية الأوروبية، معاداة المهاجرين ورُهاب الغرباء، الإسلاموفوبيا،

سياسات الهوية عندما تستخدم الفكر والخطاب العنصري لتحقيق أهداف سياسية، وتيارات اليمين البديل المنتشرة في الدول الغربية. وينتهي الفصل بتعريف **مفهوم العنصرية الثقافية**، وبتحديد منهجها الذي يمكّننا من نقد النظريات السياسية ونظريات المؤامرة والأعمال الأدبية والخطابات الإعلامية، واستخراج الأحكام والمواقف والتوصيفات العنصرية منها.

الفصل الثالث فصل تطبيقي، يتناول النظريات السياسية التي تشكل المرجعية الفكرية للعنصرية الثقافية ومقولاتها. ويبدأ من نظريات التحديث التي أولتْ العوامل الثقافية أهمية في نشوء الديمقراطية وفي نجاتها، خصوصًا حين تصنّف **ثقافات معينة بأنها تتعارض مع الديمقراطية**. ثم يتناول قراءة لويس للتاريخ، متمثلةً في كتابيه **أين الخطأ** و**أزمة الإسلام**، بوصفها **قراءة مانوية** ترى التاريخ صراعًا مستمرًّا بين المسيحية والإسلام، ثم نظرية "صدام الحضارات" لصامويل هنتنغتون، والمعروف أنها تقسّم العالم إلى حضارات متنازعة ومتصارعة ومتصادمة بطبيعتها. وبعدها نظرية "نهاية التاريخ" لفرانسيس فوكوياما، والتركيز فيها على استخدامه اختلافَ الثقافات لتبرير التفاوت الاقتصادي، ثم مقالته المنشورة بعد هجمات 11 أيلول/ سبتمبر، وفيها يبرر للولايات المتحدة التدخل العسكري في كل مكان.

الفصل الرابع تطبيقي ومخصّص لنظريات المؤامرة. يبدأ بالتمييز بين النظرية العلمية ونظرية المؤامرة، ثم توضيح دور نظرية المؤامرة في صيرورة التطرّف. ونظريات المؤامرة موضوع الدراسة هي ما عرضته أوريانا فالاتشي في كتابها **قوة العقل**، عن وجود مؤامرة بين المسلمين وبالتواطؤ مع السياسيين الأوروبيين، هدفُها غزو أوروبا من طريق الهجرة والإنجاب، ثم تعريبُها وأَسْلَمَتُها وإخضاع سكّانها لأحكام أهل الذمة. ثم طوّرت بات يور الأطروحة في كتابها **أورابيا**، فأضافت أن الغاية البعيدة للمؤامرة الكبرى بين الزعماء العرب والسياسيين الأوروبيين، هي إزالة

إسرائيل وإبادة اليهود. وينتهي الفصل بعرض **المقولات الأساسية في خطاب الإسلاموفوبيا**، ونقدها بالمقاربة التاريخية.

و**الفصل الخامس** تطبيقي ومخصص للأدب، وينقسم إلى مبحثين رئيسين هما: 1) **ديستوبيا الهجرة**، 2) **الرواية بعد 11 أيلول/ سبتمبر**. يتناول المبحث الأول رواية **معسكر القديسين** لجان راسبيل (أو راسباي)، موضحًا تأثيرها في نظريات المؤامرة المذكورة آنفًا، وفي أيديولوجية اليمينين المتطرفين، الفرنسي والأميركي وسياساتهما. وبعدها رواية **استسلام** لميشيل ويلبيك التي قدّمت الفكرة ذاتها بأسلوب سلس وجذاب، وبالبناء على عنصرية ثقافية ضمنية لا عِرقية صريحة. بعد ذلك نتطرّق إلى "**نزع الصفة البشرية عن اللاجئين**" في نموذجين، هما أغنية من النرويج لمغنٍّ شعبي، وقصيدة من النمسا **لشاعر** وسياسي يميني. أما المبحث الرئيس الثاني "الرواية بعد 11 أيلول/ سبتمبر" فهو مقسّم بحسب ثيمات الروايات إلى ثلاثة أقسام: أ) روايات حالة الطوارئ، ب) روايات "شاهد الحق"، ج) روايات "الإرهاب الإسلامي". ويمرُّ بالعرض المكثّف والمختزل على 14 رواية صدرت بين عامي 2003 و2015، في أربع دول هي الولايات المتحدة وبريطانيا وفرنسا وأستراليا، وتناولت الإسلام والمسلمين في الغرب - وأحيانًا في "**الشرق**" - كموضوع رئيس لها، مع توقّف أوسع وأعمق عند بعض منها مثل رواية **عصر الابتكار المتجدد** لكارين تويل، و**ليست مشتعلة لكنها تحترق** لغريغ هربك، و**الإرهابي** لجون أبدايك.

الفصل السادس فصل نظري، نحاكم فيه العنصرية الثقافية من منظور أخلاقي أولًا، ثم - وهو الأهمّ - من خلال تبيان خطورتها وكيف تُستخدَم. لكن، يجب قبل ذلك الإشارة إلى انتشارها في المجتمعات العربية، لا سيّما في الخطاب الطائفي وفي التفسيرات الطائفية لأحوال الدول والشعوب والجماعات والأفراد. أما **الفصل السابع والأخير**، وهو نظري

أيضًا، فمكرّس للخلاصات العقلانية التي نخرج بها بعد نقد العنصرية الثقافية، وهي أن **التعددية الثقافية هي الأصل**، وهي واقع المجتمعات الذي ينبغي للدول احترامه والاستفادة من غناه، وأن معظم الثقافات واللغات مولَّدة "كريوليّة" من ثقافات ولغات سابقة عليها. وينتهي الفصل بالنظر في مسألة الهوية الفردية في عالمنا المعولَم، وكيف أنها مركّبة وهجينة ولا تقبل الوحدانية. وبما أن الفرد الحرّ، وهو الذي يختار انتماءاته إلى جماعات معينة في المجتمعات الحديثة، فهذا يعني أن الهوية الجماعية هي مركّبة وهجينة أيضًا ولا تقبل الوحدانية.

وفي النهاية، إن ما يجعل موضوع البحث ذا أهمية وراهنية، هو الانقسام الثقافي-الهوياتي الذي بات واضحًا في الدول الأوروبية والولايات المتحدة، وظهر جليًّا في الاستفتاء البريطاني للخروج من الاتحاد الأوروبي في عام 2016، وفي الانتخابات الرئاسية الأميركية عامي 2016 و2020، وسيكون أكثر جلاءً في انتخابات 2024. ورغم وجود هذا الانقسام الحادّ في دول أوروبا الغربية وأوروبا الشمالية، فإنه لا يظهر بالوضوح ذاته كما في بريطانيا والولايات المتحدة، ويعود ذلك إلى اختلاف الأنظمة الانتخابية في تلك الدول، إذ غالبًا ما يؤدي نظام التمثيل النسبي إلى وصول بضعة أحزاب إلى البرلمان بدلًا من حزبين كبيرين. لكنّ هذا الانقسام الذي يبلغ درجة الاستقطاب سوف يظهر عند أي استفتاء شعبي مباشر، وفي حالة انتخاب رئيس السلطة التنفيذية من الشعب مباشرةً كما في فرنسا. وتتجلى خطورة هذا الانقسام الهوياتي المستقطَب في أنه تهديد للديمقراطية الليبرالية، من طريق تغليب الجانب الديمقراطي على الجانب الليبرالي فيها، ما يُنبئ بما يسمّى "طغيان الأكثرية". كما أنه وبسبب تحويل الخلافات السياسية إلى خلافات هوياتية-ثقافية، ما عاد الناخبون يختارون برنامجًا سياسيًّا ولا أيديولوجيا حزبية، بل صاروا ينتخبون بناءً على لون المرشَّح الرئاسي أو جنسه أو إثنيته، وعلى موقفه المعادي

للآخرين (أعداء الجماعة) أو المتسامح معهم. ومع تبنّي سياسات هوية تقسّم المجتمع إلى "نحن" و"هم"، وتضع "البيض الأصلاء" في مواجهة "الملوّنين غير الأصلاء"، يتقوّض التضامن الاجتماعي، ويتعمّق الشرخ الهوياتي الطولاني العابر للطبقات.

في ذلك كله، تُستخدَم العنصرية الثقافية، إذ لا بدّ من تحديد صفات جوهرانية ثابتة لثقافات الآخرين، تكون نقيض الصفات الجوهرانية الثابتة لثقافتـ(نا) "نحن" ومعكوسها، ثم نقل الصفات من الثقافة إلى البشر. وأختتمُ بالقول أن العلم الحديث قد أثبتَ تهافت مقولات العنصرية البيولوجية، لذا بات من الضروري إثباتُ تهافت مقولات العنصرية الثقافية كذلك. ومثلما أنّ التصريح بتفوّق أفراد أو جماعات على غيرهم بحُكم الأصل العرقيّ المزعوم، قد بات ادعاءً مرفوضًا على نطاق واسع، فإن التصريح بتفوّق أفراد أو جماعات على غيرهم بحُكم الأصل الثقافي أو اللغوي أو العادات والتقاليد ونمط الحياة الذي تشترك به الجماعة؛ يجب أن يصبح ادعاءً مرفوضًا في الدرجة ذاتها. وذلك لأنه غيّرَ استخدام المفردات وإطار المرجعية، ولم يغيّر طريقة التفكير، ولا الأداتيّة التي تُستخدَم بها تلك الأفكار والنظريات.

مقدمة

في يوم 18 تشرين الأول/ أكتوبر 2016، صرحت وزيرة الهجرة في النرويج، سيلفي ليستهاوغ، وهي زعيمة "حزب التقدم" (FrP) اليميني الشعبوي اليوم، قائلة: "نحن النرويجيين نأكل لحم الخنزير ونشرب النبيذ ونكشف وجوهنا". وقد لقي التصريح انتقاداتٍ ساخرة من المواطنين النباتيين وممن لا يشربون الكحول، إذ شعروا بأن هذا التعريف يجردهم من هويتهم. ومن الواضح أن هذا التعريف للذات قد تشكل في مرآة الآخر، وأن الآخرين المقصودين هنا هم المهاجرون المسلمون، المشار إليهم بدلالات "لحم الخنزير" و"الكحول" و"تغطية الوجه".

وبشكل يومي، تطالعنا وسائل الإعلام بتصريحات ونقاشات ومناظرات حول الثقافة الوطنية، والثقافة الأوروبية، والثقافة الغربية، وفي مقابلها توضع ثقافات الأجانب أو المهاجرين أو غير الأوروبيين. وبالطبع لا تعامل الثقافات البشرية المختلفة على قدم المساواة، بل توضع في ثنائية ضدية تحتل الثقافة الأوروبية أو الغربية طرفها الأول، ويترك الطرف الآخر لسائر الثقافات غير الأوروبية أو غير الغربية. وأحيانًا قد توضع الثقافات في تراتبية، فالبرغم من النظرة المتوجسة لدى بعض الأوروبيين الغربيين تجاه الأوروبيين الشرقيين، ومن نظرة الاستعلاء البروتستانتية تجاه الكاثوليكية والأرثوذكسية، فإن هذه الثقافات تبقى - في نظرهم - أفضل، بما لا يقاس، من ثقافات غير الأوروبيين، وبالطبع من الإسلام الذي صار آخر الذات الأوروبية ومعكوسها.

عندما تُستخدم كلمات مثل "ثقافته" و"ثقافتهم" و"ثقافاتهم" للإشارة إلى غير الأوروبيين، فإنها لا تعني التوصيف بقدر ما تعني الحكم، وهو الحكم بالإدانة والتصغير. وأن يقال لغير الأوروبي "ثقافتك" فإنما يعني ذلك الحكمَ السلبي المسبق عليها، بعد اختزالها ذهنيًا إلى بضع صفات ثابتة فيها. وهي تعني أن أبناء هذه الثقافة غير الأوروبية ليسوا مؤهلين للعمل أو للنقاش في موضوعات "ليست من ثقافتهم"، مثل الديمقراطية أو حقوق الإنسان أو الأعمال الأدبية والفنية الرفيعة. كما تعني كلمة "ثقافتك" اختزال ثقافات ضاربة في القدم، وشديدة الاتساع والتنوع، ببضعة أحكام تنميطية أشاعتها وسائل الإعلام في العقود الأخيرة، مستندةً إلى تاريخ طويل من النظرة الاستعمارية تجاه الشعوب غير الأوروبية. ثم تنقل هذه الصفات السلبية الثابتة من الثقافة إلى البشر، فيدانون بحكم الولادة في هذه الثقافة.

كانت النظرية العرقية قد سقطت مع سقوط النظام النازي في ألمانيا، ثم تأسّست منظمة الأمم المتحدة ومنظمة اليونسكو التي كان من أهدافها القضاء على التمييز العنصري، وصدر الإعلان العالمي لحقوق الإنسان في عام 1948. بعد ذلك، انطلقت حركة الحقوق المدنية في الولايات المتحدة التي كان لها أثرٌ عالمي واسع، وصولًا إلى عام 1969 عندما دخلت "الاتفاقية الدولية للقضاء على جميع أشكال التمييز العنصري" حيز التنفيذ، محرجةً دولًا كثيرة للمصادقة عليها. وأخيرًا، أُلغِيَ نظام الفصل العنصري في جنوب أفريقيا في عام 1994.

ومع انحسار العنصرية التقليدية - البيولوجية الزائفة - من المركز إلى الهوامش، ومع صدور قوانين تجرم وتعاقب على الفعل والقول العنصريين؛ بدأت أشكالٌ جديدة من العنصرية تظهر وتنتشر، هي تطوير للعنصرية القديمة باستخدام أقنعة جديدة، وهي العنصرية الثقافية التي ما عادت تقوم على أساس "العرق" أو لون البشرة، بل على أساس الثقافة كلها، أو على أحد مكوناتها كالدين أو اللغة أو العادات والتقاليد ونمط الحياة.

ومثلما كانت العنصرية البيولوجية تقسم البشر إلى أعراق متمايزة، وتحدد لكل عرق منها صفات ثابتة لا تتغير، ثم ترتب الأعراق هرميًّا من العرق الأسمى إلى العرق الأحط؛ فإن العنصرية الثقافية تقسم البشر إلى ثقافات متمايزة، وتحدد لكل ثقافة منها صفات ثابتة، ثم ترتب الثقافات هرميًّا من الثقافة الأسمى إلى الثقافة الأحط. وباختصار؛ فإن العنصرية الثقافية تقوم على ركيزتين: الأولى هي إضفاء طابع جوهراني على ثقافة ما، أي اعتبار أن لهذه الثقافة صفاتٍ جوهرانية ثابتة، والثانية هي تعميم هذه الصفات الجوهرانية على أبناء تلك الثقافة.

يرصد البحث تحول النظريات والخطابات العنصرية من الصيغة القديمة القائمة على البيولوجيا، إلى الأشكال الجديدة القائمة على الثقافة. ويتناول بشكل رئيس نظرياتٍ سياسية ونظريات مؤامرة وأعمالًا أدبية صدرت في العقود الثلاثة الأخيرة، أي بعد نهاية الحرب الباردة التي كانت الانقسامات الرئيسة فيها سياسية-اقتصادية، سواء على الصعيد العالمي بين معسكرين شرقي وغربي، أو على الصعيد المحلي بين من يمثلون مصالح العمال ومن يمثلون مصالح أرباب العمل، في الديمقراطيات. لكنها تحولت، بشكل متزايد في الأعوام الأخيرة، إلى انقسامات ثقافية-هوياتية، تبدو قريبة من القبلية والطائفية في كثير من الأحيان. ولا يخرج عن الإطار الزمني للبحث المحدد بثلاثة عقود سوى رواية **معسكر القديسين** الصادرة عام 1973، وذلك لأن ولادتها الحقيقية كانت في العقد الأخير.

ومن حيث الإطار المكاني للبحث، فإن الأعمال والظواهر موضوع الدراسة تنتمي جميعها إلى الغرب. ونعني بالغرب الدول الأوروبية وأميركا الشمالية وأستراليا ونيوزيلندا، أي هو غربٌ محدد بدقة، وليس مقابلًا لـ "الشرق" المتخيل. ويعود اختيار الدول الغربية لأسباب توضح في الفصل السادس، لكن الأساس هو أن الطرف الأقوى هو الأقدر على إنتاج معرفة عنصرية تُستخدم لتعزيز علاقات القوة والسيطرة.

يغلب على البحث الطابع النظري، ويتألف من أربعة فصول نظرية وثلاثة فصول تطبيقية. أخصص **الفصل الأول** لتعريف مفهوم الثقافة، ومفهوم الجوهرانية، ثم مفهوم الثقافوية مع نقدها كمقاربة ومنهج تفسير. وأختتم الفصل بتعريفات ضرورية لكل من الأحكام التنميطية والأحكام المسبقة والأخرنة والمركزية الإثنية، وهو ما سمّيته دائرة الكراهية.

في **الفصل الثاني** أعرض تاريخًا موجزًا ومكثفًا للعنصريات، من عنصريات ما قبل العرق كالقبلية والطبقية، إلى اختراع مفهوم العرق في القرن الثامن عشر، ثم عنصريات ما بعد العرق مثل رهاب الغرباء والإسلاموفوبيا. وبسبب التداخل السياسي-الاجتماعي-الثقافي لموضوع البحث، أتطرق إلى سياسات الهوية التي تستخدم الخطاب العنصري لتحقيق مكاسب سياسية، وتقسم المجتمعات إلى ما يشبه القبائل. ثم أتوقف عند تشكيلات اليمين الجديدة في الغرب، ومن بينها ما يمثل العنصرية الجديدة خطابًا وسياساتٍ وممارساتٍ أوضح تمثيل. وأختتم الفصل بتحديد مفهوم العنصرية الثقافية، وكيفية استخدامه كمنهج للتحليل والنقد.

في **الفصل الثالث**، وهو فصل تطبيقي، أتناول النظريات السياسية التي تشكل المرجعية الفكرية للعنصرية الثقافية ومقولاتها. أبدأ مع نظريات التحديث التي تصنف ثقافاتٍ معينة على أنها تتعارض مع الديمقراطية. ثم قراءة لويس للتاريخ التي تراه صراعًا مستمرًّا بين المسيحية والإسلام. ثم نظرية "صدام الحضارات" التي تقسم العالم إلى حضارات متنافرة ومتصارعة ومتصادمة في طبيعتها. وأختتم مع نظرية "نهاية التاريخ" التي أستخدم فيها اختلاف الثقافات لتبرير التفاوت الاقتصادي على الصعيدين المحلي والعالمي.

أما **الفصل الرابع** فهو مخصص لنظريات المؤامرة، فهي تشكل جزءًا رئيسًا من كل أيديولوجيا عنصرية. وبعد تمييز النظرية العلمية من نظرية

المؤامرة، أوضح دور الأخيرة في صيرورة التطرف. ومن نظريات المؤامرة موضوع الدراسة ما يعرف بـ"الإبادة الجماعية للبيض" أو "الاستبدال العظيم" أو "أورابيا"، وهي نظريات تعتقد بوجود مؤامرة بين المسلمين، وبالتواطؤ مع السياسيين الأوروبيين، هدفها تعريب أوروبا وأسلمتها، ثم إبادة سكانها أو إخضاعهم لأحكام أهل الذمة. في ذلك، أتطرّق لكتابَي **قوة العقل** لأوريانا فالاتشي، و**أورابيا** لبات يور. وأختتم بمبحث عن المقولات الأساسية في الإسلاموفوبيا، محاولًا تفكيكها بالمقاربة التاريخية.

و**الفصل الخامس** مخصص للأدب، وقد قسمته إلى مبحثين رئيسين هما: 1) "ديستوبيا الهجرة": أتناول فيه رواية **معسكر القديسين** لراسبيل، موضحًا أثرها في اليمينين المتطرفين الفرنسي والأميركي، ثم رواية **استسلام** لويلبيك، موضحًا كيف قدمت الفكرة ذاتها بأسلوب سلس وجذاب، وبالبناء على عنصرية ضمنية لا صريحة، ثقافية لا عرقية. بعد ذلك أتطرق إلى "نزع الصفة البشرية عن اللاجئين" في نموذجين، هما أغنية من النرويج وقصيدة من النمسا. أما المبحث الرئيس الثاني فهو 2) "الرواية بعد 11 أيلول/ سبتمبر": وهو مقسم بدوره إلى ثلاثة أقسام: أ) روايات حالة الطوارئ، ب) روايات "شاهد الحق"، ج) روايات "الإرهاب الإسلامي". ونظرًا إلى كثرة الروايات التي تشمل الموضوع، لم يكن في الإمكان دراستها جميعها بالتفصيل وبالمناهج النقدية الحديثة. لذلك، اعتمدت أسلوب العرض الصحافي المختزل لكثير منها، وتوقفت عند بعضها بشكل أطول وأفضل، مثل رواية **الإرهابي** لجون أبدايك. وفي كل حال، في إمكان القارئ العودة إلى تلك الروايات والاستزادة منها، وفي إمكان باحث آخر تناولها في مشروع كتاب مستقل.

و**الفصل السادس** فصل نظري، نحاكم فيه العنصرية الثقافية من خلال تبيان خطورتها. وأشير إلى أن الظاهرة موجودة في مجتمعاتنا العربية بشكل واضح، لذلك ينبغي أخذها على محمل الجد. أما **الفصل السابع والأخير**،

وهو نظري أيضًا، فمكرس للخلاصات العقلانية التي نخرج بها بعد نقد العنصرية الثقافية. وهي أن المجتمعات البشرية متعددة ثقافيًّا بطبيعتها، وأن الثقافات واللغات في معظمها مولدة من ثقافات ولغات سابقة عليها. كما أن الهوية الفردية مركَّبة وهجينة، أما الهوية الوطنية فينبغي أن تقوم على المواطنة، لا على فرض الهوية الإثنية أو الدينية للجماعة المسيطرة.

وبما أن العنصرية ظاهرة بشرية متداخلة ومتشابكة مع التاريخ والأديان والسياسة والاقتصاد والاجتماع والآداب ووسائل الإعلام... فإن ذلك يفرض دراستها دراسةً عبر-تخصصية interdisciplinary. ومن أجل الرد على نظريات ومقولات عنصرية، قد يضطر الباحث إلى العودة إلى التاريخ والأديان والديموغرافيا وفلسفة العلم وتحليل الخطاب.

لذلك، فإن هذا البحث المخصص للعنصرية الثقافية، يصلح - أيضًا - مرجعًا لموضوع العنصرية بشكل عام، وكيف تُصنع وتُستخدم لتقسيم الجماعات، ولتحقيق مكاسب سياسية واقتصادية. كما يصلح مرجعًا لدراسة تشكيلات اليمين الجديدة في الغرب، إذ يشتمل على الأدبيات والمرجعيات الفكرية التي تقوم عليها.

الفصل الأوّل

الثقافة والجوهرانية والثقافوية

أولًا: في تعريف الثقافة وكيفية فهمها

عندما تُذكَر كلمة "ثقافة" في أحاديث الكتاب والصحافيين، فإنها تعني، في الغالب، مقدار اطلاع المرء على الكتب والنظريات والمدارس الأدبية والفنية والفكرية، حيث يمكن وصفه بأنه "مثقف" لسعة اطلاعه وكمية المعلومات التي يستحضرها في كلامه. أما حين ترد في خطاب لأحد السياسيين المعاصرين، فهي قد تعني الثقافة الوطنية، أي الثقافة بوصفها مكونًا أساسيًّا من مكونات الهوية الوطنية. وقد يُقصد بها الثقافات الأخرى، ثقافات الأقليات أو ثقافات المهاجرين، فتصبح بمعنى مجموعة العادات والتقاليد التي تتمسك بها جماعة بشرية، وتشكل ما يمكن اعتباره هوية الجماعة.

إن مفردة "ثقافة" التي نستخدمها في اللغة العربية اليوم، هي ترجمة حديثة لما يقابلها في اللغات الأوروبية، ولذلك فهي مشحونة بسياقاتٍ وصيروراتٍ تخص القارة الأوروبية منذ العصر الوسيط وإلى اليوم. أما التثقيف – مصدر ثقف – في العربية، فله معنيان: الأول المشهور هو تقويم العود المعوج حتى يصبح رمحًا، والثاني كان نادر الاستعمال رغم

وروده في **لسان العرب**: "ثقف الشيء: حذقه، ورجلٌ ثقِفٌ وثقُفٌ: رجلٌ حاذقٌ فهمٌ. وثقف الشيء أي سرعة التعلم"[1].

العودة الى جذور مفردة "ثقافة" في الإنكليزية "culture" لا تعطي صورة مطابقة للمعنى الحديث، إذ كانت تعني في إنكليزية العصور الوسطى "زراعة الأرض"، فهي مأخوذة من المفردة اللاتينية "cultura" المشتقة بدورها من اللاتينية القديمة "colere" وتعني "يزرع". أما الثقافة بمعناها الحالي المفترق عن الزراعة، أي باعتبارها منتجًا غير مادي، فلم تُستخدم بهذا المعنى حتى القرن التاسع عشر، بحسب **قاموس أكسفورد**. هذا التمييز الأولي بين الثقافة (culture) والزراعة (cultivation)، كمنتجين بشريين يوضعان عادةً في مقابل الطبيعة/ الفطرة (nature)، وكنقيضٍ لها؛ هو تمييز ضروري لكنه غير كافٍ.

يعرف **قاموس أكسفورد** الثقافة بأنها: "العادات والمعتقدات، والفن، وطريقة الحياة، والتنظيم الاجتماعي لبلدٍ معين أو جماعة معينة، كالثقافة الأوروبية أو الثقافة الإسلامية". ثم يقدم معنًى ثانيًا: "إنها بلد ما أو جماعة ما مع معتقداتهم الخاصة". ثم، ثالثًا: "الثقافة تعني الفن والموسيقى والأدب والفكر مجتمعةً معًا". أما المعنى الرابع فهو: "المعتقدات والمواقف حول شيء ما، والتي يشترك فيها البشر المكونون لجماعة ما أو تنظيم ما"[2].

ونجد في **قاموس كامبريدج** أن معنى الثقافة يتركز أكثر حول أسلوب الحياة، فيأتي التعريف الأول: "إنها طريقة الحياة، خصوصًا العادات والمعتقدات العامة لمجموعة محددة من البشر، في زمان محدد أيضًا.

---

(1) محمد بن مكرم بن علي أبو الفضل جمال الدين بن منظور، **لسان العرب**، تحقيق عبد الله علي الكبير ومحمد أحمد حسب الله وهاشم محمد الشاذلي (القاهرة: دار المعارف، 1998).
(2) **قاموس أكسفورد**، شوهد في 4/ 8/ 2021، في: rb.gy/tsgs3e

على سبيل المثال: ثقافة الطبقة العاملة". أما التعريف الثاني فيتركز حول المعنى الفني: "الموسيقى والفن والمسرح والأدب ...إلخ"[3].

وفي **قاموس ميريام ويبستر** نجد المعنى الأقرب لمفردة "ثقافة" حين تُستخدم في سياق العلوم الاجتماعية، فيأتي التعريف الأول: "إنها المعتقدات العرفية، والأشكال الاجتماعية، والخصائص المادية لجماعة عرقية أو دينية أو اجتماعية". وكذلك هي: "مجموعة القيم والتقاليد والممارسات الاجتماعية المشتركة ضمن حقل معين أو نشاط محدد أو خصوصية مجتمعية". ثم يقدم القاموس تعاريف للثقافة قريبةً من استخدام المفردة في الأوساط الثقافية العربية، إذ هي: "الأسلوب المتكامل للمعرفة البشرية والمعتقدات والسلوك، وهو يعتمد على قدرة التعلم ونقل المعرفة إلى الأجيال اللاحقة". وهي أيضًا: "التنوير ورفعة الذائقة المكتسبة من طريق التدريب الثقافي والجمالي"[4].

إذًا؛ بعد فصل معنى الثقافة عن الزراعة بدايةً، نجد أن المفردة تُستخدم في معنيين؛ الأول هو **المعنى الأنثروبولوجي للثقافة**، أي ما يتعلق بالعادات والتقاليد ونمط الحياة والمعتقدات المشتركة التي تتبعها جماعة بشرية معينة، بما في ذلك الزي والطعام والأعياد والأعراف المتبعة في المناسبات الاجتماعية. أما الثاني فهو **المعنى الفني والفكري** المحيل إلى العلوم الإنسانية، أي هي الموسيقى والفنون والآداب. والفارق بين المعنيين أن الأول، "الأنثروبولوجي"، يرتبط ببلد ما أو جماعة ما، أما الثاني، "الفني-الفكري"، فلا يرتبط بجماعة بشرية محددة. أي أن المعنى الأول فيه تحديد هوياتي باعتبار الثقافة مكونًا رئيسًا من مكونات هوية الجماعة، أما المعنى الثاني فهو عابر للهويات والشعوب.

---

(3) **قاموس كامبريدج**، شوهد في 4/ 8/ 2021، في: rb.gy/7qd4s4

(4) **قاموس ميريام ويبستر**، شوهد في 4/ 8/ 2021، في: rb.gy/9nqfam

الثقافة وفق ما سنستخدمها في هذا البحث، هي الثقافة بالمعنى الأنثروبولوجي في الدرجة الأولى، والمستخدَم في النظريات السياسية والاجتماعية والاقتصادية، وفي الندوات ووسائل الإعلام. أي الثقافة هي: **مجموع العادات والتقاليد ونمط الحياة والمعتقدات المشتركة التي تتبعها جماعةٌ بشرية معينة، بما في ذلك الزي والطعام والاحتفال بالأعياد الدينية والقومية، والأعراف المتبعة في المناسبات الخاصة والعامة**. لكن المعنى الثاني المشير إلى الآداب والفنون ليس بأقل أهمية، ولا يمكن فصله عن المعنى الأول، فالثقافة تعني أيضًا: **اللغة والأدب والموروث الشعبي والموسيقى والفن والعمارة، تلك الخاصة بجماعة بشرية محددة.**

لكن، كيف نقارب ثقافة شعب أو جماعة بشرية معينة، هل نفهمها بوصفها ثابتةً قارة فيه ومتوارثة عبر الأجيال، أم بوصفها تفاعلًا ديناميًّا متنوع العناصر ودائم التغيير؟ على كل مقاربة من هاتين المقاربتين، بُنيت نظريات وفرضيات ومواقف، بالتالي بُنيت سياساتٌ داخلية وخارجية قد تبدأ بالتمييز وقد تنتهي بالعنف.

المقاربة الأولى هي ما يُعرف **بالفهم الجوهراني للثقافة**، وهي مقاربةٌ وصفية ترى أن ثمة جوهرًا - أو ماهية - تصدر عنه خصائص ثقافةٍ معينة وتجانسها. وقد يُقصد بالخصائص نمط الحياة، الممارسات والمعتقدات وما يرتبط بها. وكمثال على ذلك تعريف جيرارد هوفستد (Gerard Hofstede): "الثقافة هي البرمجة العقلية الجمعية التي تميز أعضاء الجماعة البشرية من غيرها"[5]. وبالتأكيد، فإن هذا الوصف الجوهراني ليس موضوعيًّا أو محايدًا، فالزعم أن جميع الناس في ثقافة معينة يشتركون في قيم ومعايير وآراء واحدة يمكن وصفها بأنها "جوهر **تلك** الثقافة" تعوزه

(5) Øyvind Dahl, *Møter mellom mennesker: Innføring i interkulturell kommunikasjon*, 2nd ed. (Oslo: Gyldendal Akademisk, 2017), p. 39.

الدقة العلمية. والمقاربة الجوهرانية اختزاليةٌ في طبيعتها، فعندما تفهم الثقافة بأن لها جوهرًا أو مجموعة جواهر متجانسة، يعني ذلك اختزال الفضاء الثقافي إلى حفنة من الصفات المعدودات. وفي الواقع، فإن البشر هم الذين يصنعون الثقافة عبر اجتماعهم الإنساني، والثقافة ظاهرة شديدة التنوع ودائمة التغيير، إذ يمكن أن تنتقل وتمتزج بثقافات أخرى متجاوزةً الحدود المكانية والزمانية.

لذلك، ظهر **الفهم الدينامي للثقافة** - نقيض الجوهراني - الذي لا يرى الثقافات مكونةً من وحداتٍ قابلة للتعيين، بل يراها ثقافاتٍ مولدة. بمعنى أن الثقافة مزيج من ثقافات عدة، ولا يمكننا أن نطلق مجموعة صفات على ثقافة معينة باعتبارها خصائص ثابتة فيها أو كافية لوصفها. فالثقافة ليست شيئًا يحمله البشر معهم، بل هي ما يصنعونه عبر تواصلهم وتفاعلهم وصراعهم، بالتالي فهي متغيرة بتغير الأحوال[6].

وفي ما يخص بحثنا؛ فإن الفهم الجوهراني للثقافة يجعلنا معميين عن رؤية التنوع داخل الثقافات والفوارق بين الأفراد، وهو ما تبنى عليه فرضيات العنصرية الثقافية ومقولاتها. أما الفهم الدينامي للثقافة، فإنه أكثر موضوعية وأقرب إلى الدقة العلمية، وهو ما نستخدمه لدحض الأحكام العنصرية. لكن قبل ذلك، يجدر العودة إلى منطق أرسطو، ونقد فكرة الجوهر الثابت لديه.

ثانيًا: الجوهرانية - نقد منطق الجوهر

تعرِّف الموسوعة البريطانية "الجوهرانية" (essentialism) بأنها "تصور أن بعض خصائص الشيء جوهرية بالنسبة إليه، حيث إن جوهر الشيء يمكن تصوره على أنه حاصل مجموع الخصائص الجوهرية للشيء".

---

(6) Ibid., p. 41.

وتضيف أن "النظريات الجوهرانية تختلف من حيث ما تعنيه بأن خاصيةً ما هي جوهرية لشيء ما". وتقترح معيارًا يميز الخاصية الجوهرية من غير الجوهرية: "نقول إن هذه الخاصية جوهرية بالنسبة إلى شيء؛ في حال أنه إذا خسرها؛ فلا يعود الشيء ذاته. أما الخصائص غير الجوهرية فيقال إنها عرضية"[7].

يعود مفهوم الجوهر والعرض إلى **المقولات العشر** (*categories*) عند أرسطو، المقولة الأولى منها هي الجوهر (substance) أو (essence)، وهو صفة ثابتة موجودة في كل إنسان أو حيوان أو نبات أو جماد، حيث تكون هي ماهيته. وبعد الجوهر تأتي الأعراض التسعة (accidents)، وهي: 1- الكم (quantity)؛ 2- الكيف (quality)؛ 3- الإضافة (relation)؛ 4- المكان (place)؛ 5- الزمان (time)؛ 6- الوضع (position)؛ 7- الملكية (habitus)؛ 8- الفعل (activity)؛ 9- الانفعال (passivity)[8]. إذًا، فالجوهر ثابت دائمًا وأبدًا، والأعراض وحدها هي المتغيرة. الجوهر ثابتٌ قائم بنفسه، مستغنٍ عن غيره، ومستقل عن الأعراض المتغيرة.

على الرغم من أن منطق أرسطو قد تعرض للنقد مرارًا من فلاسفة الحضارة العربية، ثم من فلاسفة النهضة الأوروبية، فإنه حظي بالسلطة الشرعية المطلقة طول العصور الوسطى. وبالرغم من أن معظم طروحات أرسطو في الرياضيات والفلك والطبيعيات قد تجاوزها الزمن، إلا أنه ما زال حاضرًا بقوة في المنطق، وما زال منطق أرسطو في ساحة المعركة يواجه التيارات الجديدة[9]. يقول برتراند راسل في معرض نقده لفكرة الجوهر عند أرسطو: "من المفترض أن يكون الجوهر هو مجموع

---

(7) The Editors of Encyclopedia, "Essentialism," *Encyclopedia Britannica*, 18/11/2015, accessed on 4/8/2021, at: rb.gy/fkragx

(8) Bertrand Russell, *History of Western Philosophy* (New York: Routledge, 2004), p. 192.

(9) Ibid., p. 188.

الخصائص، وأن يكون منفصلًا عن جميع الخصائص. لكن عندما نضع الخصائص جانبًا، ونحاول أن نتصور الجوهر وحده، نجد أنه لم يعد ثمة من شيء"[10]. وفي كلام آخر: ما الذي يميز جوهرًا ما من جوهر آخر؟ فإذا أخذنا جوهرين اثنين وجردناهما من الصفات العرضية، لا يمكن تمييز أحدهما من الآخر.

صحيح أن منطق أرسطو أعطانا أسس التفكير الرياضي والمنهج الاستنباطي وعلم التصنيف، إلا أن الإنسان الفرد والجماعة البشرية أكثر تعقيدًا من اختزالهما إلى جوهرٍ وأعراض. ويرى حمزة رستناوي أن خطورة فكرة الجوهر الثابت تأتي من كونها "الجذر المنطقي لازدواجية المعايير عبر ادعائها وجود هوية ثابتة للكائن، هوية تختلف جوهريًا عن هوية الكائنات الأخرى بما يشمل الماديات والمعنويات". ويضيف أن قواعد المنطق الأرسطي، وتحديدًا مقولات الجوهر والعرض، هي الجذر الفلسفي للعنصرية، وهي القانون الذي تقوم عليه الأيديولوجيات العنصرية: "منطق الجوهر هو الجذر المشترك لكل الفلسفات المادية والروحية الدينية وغير الدينية التي تحتكر لنفسها امتلاك الحق والحقيقة وكل الحقوق، الأمر الذي يجعلها تحتوي ازدواجية معايير وسياسات عنصرية؛ فالهوية الجوهرانية الثابتة لا تشمل التغيير في هوية الكائن الواحد، ولا التعدد في الوحدة، ولا التدرج في الشكل، ولا الوسطية بين الصفر والواحد"[11].

صحيح أن ادعاء التفوق والتميز عند الأفراد والجماعات هو أقدم من أرسطو، لكن المهم عند رستناوي هو: "تقديم أرسطو لأساس فلسفي وتبرير يقونن العنصرية، استنادًا لمنطق الجوهر. فالرجال والسادة

---

(10) Ibid., p. 193.

(11) حمزة رستناوي، **الغريب النجس في الخطاب السياسي: خطاب الثورة/ الحرب السورية ما بين العنصرية والحيوية** (باريس: كتابوك، 2017)، ص 81.

والشعب الإغريقي ينحدرون من جواهر سامية، على نقيض النساء والعبيد وبقية الشعوب الذين ينحدرون من جواهر خسيسة بطبعها"[12].

ومن هنا نلاحظ أثر المنطق الأرسطي العميق في التفكير البشري، وفي الفهم الجوهراني للفرد وللجماعة وللثقافة، بالتالي في إطلاق أحكام عنصرية متنكرة بزي العلم. فالجوهرانية هي **الاعتقاد بوجود جوهر ثابت لكل شيء أو فرد أو جماعة أو شعب**. وكثيرًا ما ساهمت دراسات الأعراق والأنثروبولوجيا الثقافية وعلم اللغة المقارن في ترسيخ هذه التصورات. واليوم تقوم التفسيرات الثقافوية للظواهر الاجتماعية، في جزء منها، على التسليم بوجود جوهر ثابت أو مجموعة خصائص ثابتة لكل ثقافة، بالتالي فهي تقوم على منطق مغلوط، وهذا ما سنقاربه بتفصيل أكبر.

ثالثًا: الثقافوية والحتمية الثقافية

المقصود بالثقافوية (culturalism) هو "التيار الفكري الذي يركز على أهمية الثقافة في تحديد السلوك"[13]. وجاء في **المعجم البريطاني** أن وجهة النظر الثقافوية هي "مقاربة نظرية تؤكد أهمية الثقافة، وبالأخص في تحديد سلوك الفرد والطريقة التي يعمل بها المجتمع"[14]. أما عند أندرو هيوود، فهي "الاعتقاد بأن البشر مخلوقات معرفة ثقافيًا، لكون الثقافة هي الأساس العام للهوية الشخصية والاجتماعية"[15]. بناءً عليه، أعرِّف الثقافوية بأنها: **تفسير السياسة والمجتمع والتاريخ بالثقافة، بمعنى أن أوضاع هذه الدولة أو المجتمع أو الشعب هي على هذه الحال؛ لأن ثقافة هذه الدولة أو المجتمع أو الشعب هي على هذه الحال.**

---

(12) المرجع نفسه، ص 89.

(13) قاموس ميريام ويبستر، شوهد في 4/ 8/ 2021، في: rb.gy/2hxt8u

(14) المعجم البريطاني، شوهد في 4/ 8/ 2021، في: rb.gy/yo82xn

(15) Andrew Heywood, *Political Ideologies: An Introduction*, 6th ed. (London: Red Globe Press, 2017), p. 174.

والثقافوية من أهم مكونات العنصرية الثقافية، ولها جذور قديمة وحديثة تجعلها نمط تفكير شائعًا أشد الشيوع، ويغدو نقده نقدًا لما يعتقده ملايين البشر. تعود جذور التفكير الثقافوي إلى الفلسفة المثالية، ومنذ أن وضع أفلاطون عالم المثل في مرتبة أسمى وأكثر أهميةً من العالم المحسوس، ورأى أن الفكرة توجد قبل الواقع. وفي الأفلاطونية المحدثة، يفيض العالم وما فيه عن العقل الأول، وفي البدء كان الكلمة حسب الإنجيل، وكذلك فإن القرآن - كلمة الله - أزلي بحسب الإسلام التقليدي. وتظهر الثقافوية في نمط من التفكير الديني، يعتقد فيه المؤمن أن التزامه الإيمان القويم يجلب له النفع في الدنيا والآخرة. بمعنى أن الالتزام المعتقدي المعنوي المجرد، يصنع النتائج المادية المحسوسة ويسود عليها. ونجد هذا شائعًا اليوم لدى تيارات الإسلام السياسي عند تفسيرها العصر الذهبي للحضارة العربية الإسلامية بـ"تطبيق الإسلام الصحيح"، وتفسير الواقع العربي الراهن بـ"الابتعاد عن الإسلام الصحيح".

وأكثر جذور الثقافوية أهميةً هي الفلسفة المثالية الألمانية بعدما حلت محل اللاهوت المسيحي، وتحديدًا **فلسفة التاريخ** عند هيغل. حجر الأساس في فلسفة هيغل هو "العقل يحكم التاريخ" و"الطبيعة تجسيد للعقل"، وهي تفسر حركة التاريخ بالأفكار وصراعها، من دون إعطاء الشروط المادية دورها في صناعة تلك الأفكار. كما أنها تعتقد بوجود جواهر ثابتة للثقافات، بالتالي للشعوب. فالثقافات "الشرقية" استبدادية لأن "العقلية الشرقية" مائلة إلى الاستبداد، بينما كان اليونانيون على وعي بالحرية فرفضوا الطغيان، أما الأمة الألمانية المسيحية فهي أول من توصل إلى أن للإنسان إرادةً حرة[16]. وفي الحقيقة كانت الفلسفة المثالية الألمانية

(16) Jack Fox-Williams, "Hegel's Understanding of History," *Philosophy Now*, no. 140 (2020).

منعطفًا مهمًّا في صناعة المركزية الأوروبية منذ عصر النهضة وحتى القرن العشرين، وفي تفسير بعض المفكرين الأوروبيين تفوقهم البحري والعسكري وظهور الرأسمالية والثورة الصناعية بوجود خصائص تميز الأوروبيين من غيرهم وتجعلهم متفوقين عليهم. فإضافة إلى تفوق "العرق الأبيض"، ثمة تفوق للمسيحية على سائر الأديان، وكذلك تفوق اللغات والآداب الأوروبية.

إن للتفكير الثقافوي، وتفسير الواقع والتاريخ بالثقافة وحدها أو قبل غيرها، عيوبًا ومخاطر:

- المشكلة الأولى **منهجية**، فالتفسيرات الثقافوية استسهالية ولا تراعي التخصصات العلمية. فالثقافويون لا يفسرون خسارة معركة بالعلوم العسكرية، وضعف النمو الاقتصادي بعلوم الاقتصاد، والفشل الإداري بعلوم الإدارة، والاستبداد بطبيعة النظام القائم بوصفه مجموعة بنًى وعلاقات، وانتشار الجريمة بعلوم النفس والاجتماع المتخصصة بذلك... بل يستبعدون العلوم ويفسرون مختلف الظواهر بالثقافة، ثم قد تختزل الثقافة بالدين وحده أو ببضعة أحكام ونصوص فيه. إنه تفسير مريح حقًّا، لكنه لا يضع اليد على أس المشكلة. لذلك يمكن القول إن الثقافوية هي بمثابة العملة الرديئة التي تطرد العملة الجيدة من التداول.

- المشكلة الثانية في التفكير الثقافوي **نفعية أو عواقبية**، فهو سهل الاستحضار في صراعاتنا السياسية الداخلية والخارجية، وبذلك يمكن تحويل أي صراع سياسي له أسبابه السياسية التي يمكن حلها بالسياسة إلى صراع هوياتي أسبابه ثقافية، ومن بينها الدين. فقد يحول التفسير الثقافوي الصراع السياسي إلى صراع طائفي أو حرب صليبية، وعندئذ تصبح هذه الصراعات أبدية لا نهاية لها؛ فبدلًا من الاختلاف حول أمور الواقع، ننتقل إلى الصراع على امتلاك الآخرة.

- المشكلة الثالثة تتعلق **بالمسؤولية القانونية والإدارية والسياسية**، فالقاعدة العامة هي أن المسؤوليات على قدر الصلاحيات. لكن التفسيرات الثقافوية تحيل المسؤولية إلى خصائص ثابتة في ثقافة الشعب، تجرد منه وتعمم عليه من دون استخدام للأدوات المنهجية. بالتالي يصبح الشعب المحكوم والمجرد من الحقوق والصلاحيات هو المسؤول، بدلًا من المؤسسات الرسمية وأصحاب السلطة الحقيقية، وذلك لعيبٍ أو خلل مزعوم في ثقافته. هكذا، يمكن وضع الضحية مكان الجلاد، والمستعمَر مكان المستعمِر. وقبل طرح السؤال عن مدى التأثير المتبادل بين السياسي والثقافي؛ أي **هل ثقافة المجتمع تنجب نظامه السياسي، أم النظام السياسي ينجب ثقافة المجتمع؟!** ينبغي النظر إلى طبيعة النظام السياسي الذي نتحدث عنه، فكلما كان أقرب إلى الديمقراطية من حيث التعددية السياسية والفكرية والحريات المدنية كان لآراء الأفراد ومنظمات المجتمع المدني والأحزاب السياسية ومؤسسات الدولة تأثير جلي فيه. أما في حالة نظام سلطوي أو شمولي، فهو المتحكم في الحياة السياسية ومؤسسات الدولة والنقابات ووسائل الإعلام، ويستخدم كل ذلك لنشر ثقافة السلطة التي يشرعن بها وجوده، ويضمن بها استمراريته؛ فعندئذ لا يصح القول أن ثقافة الشعب هي التي أنجبت النظام السلطوي.

- المشكلة الرابعة للثقافوية هي أنها **اختزالية** في طبيعتها، تختزل ثقافة شعب أو جماعة بشرية إلى بضع خصائص يفترض أنها ثابتة ومتوارثة فيها. وثمّة من يختزل ثقافات شعوب متعددة بدينٍ معين، ثم يختزل الدين ببضع صفاتٍ منتقاة كما سنرى عند هنتنغتون. هذه الاختزالية تنكر التنوع الهائل داخل كل ثقافة، وتنكر على الأديان وجود مذاهب فقهية وكلامية وفكرية متنوعة ومتناقضة فيها. بعد ذلك تنقل تلك الرؤية الاختزالية للثقافة – أو الدين – لتعمم على الأفراد المنتسبين لتلك الثقافة – أو الدين – بالولادة، لتغدو الثقافة مثل علاماتٍ نلصقها بالأفراد ونفسر سلوكهم بها. وهكذا

تنشأ معادلة تبسيطية يمكن استخدامها لتفسير مختلف الظواهر والوقائع. لكن اختزال الفرد إلى بضع صفات يزعم أنها جوهرية فيه هو نوع من التشييء الذي ينكر على الفرد حرية الإرادة والقدرة على التفكير. ومثلما يتعرض الأفراد للتنمر والتمييز والعنصرية بسبب لون بشراتهم أو أجناسهم أو بنياتهم الجسدية، فإن هذا ما يحدث عندما تُستخدم الثقافة لتبرير التمييز ضد أفراد وجماعات وتحقيرهم والإساءة إليهم بسبب ثقافتهم أو ما يفترض أنه ثقافتهم، خصوصًا عندما تُستخدم الثقافة كعامل مفسر للسلوكات الشاذة والإجرامية.

وعندما تذهب الثقافوية إلى أقصاها، وتفسر سلوكات الأفراد بوصفها إملاءات من ثقافتهم، كأنهم روبوتات منعدمة الفكر والإرادة والرغبات والأهواء والمصالح، تصل إلى ما أسميه الحتمية الثقافية (cultural determinism). وبوصف الحتمية الثقافية استمرارًا للحتمية البيولوجية التي رأت أن الجينات الموروثة تتحكم في سلوك الإنسان بشكل عام، وترسم خياراته العاطفية، ومن خلالها يمكن فهم سلوكه الاجتماعي، وكذلك -استمرارًا - للحتمية الاجتماعية التي رأت أن المجتمع يشكل شخصية الأفراد ومشاعرهم وكيفية فهمهم لأدوارهم المستقبلية، بشكل لا يعدو فيه الفرد أن يكون أكثر من متلق منفعل؛ فإنها - أي الحتمية الثقافية - لا ترى الفرد محكومًا بقوانين تحددها البيولوجيا أو التنشئة الاجتماعية، بل تحددها ثقافته. وبعد ذلك تُختزَل ثقافته إلى ما يناسب الغرض، فقد تُختزل ببعض العادات أو المعتقدات، أو ببضعة نصوص دينية أو حوادث تاريخية.

هذا النقد للثقافوية كمفهوم ورؤية ومنهج تحليلٍ وتفسير؛ لا يعني التقليل من أهمية الثقافة ودورها في تشكيل وعينا ومواقفنا، ولكن من دون عزل الثقافة عن الظروف السياسية والاقتصادية والاجتماعية التي تنشأ فيها وتتفاعل معها، أي من دون النظر إليها كأنها معلقة خارج الزمان والمكان،

إذ ليست الثقافة عاملًا مستقلًّا، بل هي عامل منتَج ومنتِج للمجتمع والسياسة والاقتصاد، وهي متشابكة مع ذلك كله في عملية دينامية لا تكل عن الحركة. أما نقد الثقافوية فهو ضروري، إذ لا يمكن من دون ذلك تشكيل الأحكام التنميطية والمسبقة، وأخرنة الجماعات البشرية، وبناء نظريات العنصرية الجديدة.

رابعًا: دائرة الكراهية
الأحكام التنميطية والمسبقة والأخرنة والمركزية الإثنية

يمكن القول إن الأحكام التنميطية (stereotypes) – مثلها مثل التعميم – صفة بشرية، فهي من الآليات التي طورتها أدمغتنا لفهم العالم وتصنيف الموجودات والظواهر، وبالتالي إمكانية التنبؤ بما قد يحدث وكيفية الاستجابة له. وقد تكون الأحكام التنميطية التي نستخدمها لوصف الشعوب والجماعات سلبية أو إيجابية، وهي عادةً افتراضات وتعميمات تبسيطية حول جماعة معينة، مبنية على حكايات وأساطير وتصورات أكثر من كونها نتيجةً للتفاعل الواقعي مع الجماعة. ومن السهل أن تصبح هذه الأحكام ثابتة أو يُعتقد أنها حقيقية، فيغدو من الصعب تغييرها أو نقدها[17]. وفي حال رسوخها واستقرارها؛ تصبح أحكامًا مسبقة (prejudices)، وهي تتميز من سابقتها بكونها سلبية على الدوام، فتشكل بالتالي وحداتٍ أساسية في صنع خطاب الكراهية، ومن خلالها تبنى التصورات حول "هم" المختلفة عن "نحن"[18].

إن صناعة "الآخر" المختلف عن/ والمقابل لـ "الذات"، تحصل عبر عملية "otherization" ونترجمها: **أخرنة**، وهو مصطلح استخدمه أدريان

---

(17) Dahl, p. 67.

(18) Ibid., p. 69.

هوليداي في كتابه **التواصل عبر الثقافي** (2004). إنها العملية التي نجعل فيها الآخر مختلفًا وغريبًا عنا "نحن"، بطريقة نستبعده فيها من جماعتنا المعيارية المتفوقة المتحضرة. وهي عملية أكثر خطورةً من إطلاق الأحكام المسبقة، فمن خلالها يمكننا أن نشكل البشر ونختزلهم إلى درجة ومكانة وقيمة أدنى من قيمتهم الحقيقية[19]. وعند الانطلاق من أحكام تنميطية يصبح من السهل تكوين الأحكام المسبقة، وهذه تقود عملية الأخرنة حين نسلط الضوء على صفة واحدة أو حزمة صفاتٍ نختزل الآخر بها، ليغدو شيئًا أكثر من كونه ذاتًا فاعلة.

وقد لاحظ عزمي بشارة أن عملية الأخرنة، أو ما وصفه بـ"سياقات نشوء التمييز بين 'نحن' و'هم'"، تمر عبر ثلاثة مستويات نفسية. فالإنسان حين ينضوي في جماعة مقابل جماعات أخرى، فإنه يميل خلال التجربة إلى تفضيل الجماعة التي صنف ضمنها، ويرغب في أن تحصل على منافع أكبر في مقابل الجماعات الأخرى. بعد ذلك، يبرز نزوعٌ معرفي يتلخص بتقليل الفوارق بين الأفراد داخل الجماعة الأخرى وزيادة الفوارق بين الجماعات [أي تقليل الفوارق داخل الـ"نحن" وداخل الـ"هم"، وتضخيم الفوارق بين الـ"نحن" والـ"هم"]. في المستوى الثالث، تُنسَب الصفات السلبية لجماعة الـ"هم"، والإيجابية لجماعة الـ"نحن" (أو العكس في حالة الشعور بالنقص تجاه الجماعة الأخرى)[20].

يُغذي كل من الأحكام التنميطية والمسبقة وعملية الأخرنة من المركزية الإثنية (ethnocentrism)، أي عندما نقيِّم المجتمع الآخر وثقافته وقيمه ونحكم عليها من منظور المرجعية الثقافية لمجتمعنا. والمركزية

---

(19) Ibid., p. 70.

(20) عزمي بشارة، "تأملات في مسألة الهوية"، مجلة تبين، العدد 41 (صيف 2022)، ص 29-30.

الإثنية موقفٌ يعتبر فيه الفرد نفسه وقيمه الخاصة ونمط حياة جماعته أسمى وأفضل مما يقابلها لدى الآخرين، ويقيس ما لديهم بمسطرته هو[21]. ورغم شيوع هذا الموقف إلى درجة يمكن اعتباره فيها طبعًا بشريًّا، فإنه غير مقبول في مجال البحث العلمي. ولذلك ظهرت فكرة النسبية الثقافية (cultural relativism) التي ترى أن جميع المعايير والقيم والسلوكات تكون مقبولة ما دامت مقبولة ضمن ثقافة معينة[22]. وهذا يعني أنه لا يمكننا أن نستخرج من ثقافتنا معيارًا موضوعيًّا نحكم به على ثقافات الآخرين. وفي رأيي، فإن للنسبية الثقافية حدًّا يجب التوقف عنده هو حقوق الإنسان، إذ لا يمكن تبرير انتهاك حقوق الإنسان بحجة الخصوصية أو النسبية الثقافية، ذلك لأن حقوق الإنسان مستحقة لكون الإنسان إنسانًا عاقلًا (Homo Sapiens)، وقبل أن يكتسب ثقافة محيطه.

إذًا؛ تبدأ دائرة الكراهية بالاعتقاد بوجود جوهر ثابت للفرد ثم للجماعة، ما يسهل اختراع الأحكام التنميطية وإطلاقها، وإذا ما ترسخت صارت أحكامًا مسبقةً من الصعب تغييرها، وهي تقود بدورها عملية الأخرنة، جاعلةً من المختلف آخر مقابلًا للذات، وهذا يعزز الموقف المركزي الإثني الذي يحاكم ما لدى الآخرين بمسطرة ما لديه. وهكذا يتضخم دور الثقافوية في تفسير الظواهر العامة - فقر، تخلف، حرب - وتفسير سلوك الأشخاص منفردين - عنف، احتيال - والتفسيرات الثقافوية تقوم من جهة على الأحكام التنميطية، وهي تشكل الأحكام التنميطية وتعززها من جهة أخرى، وهكذا ندخل في دائرة الكراهية المغلقة: الجوهرانية --> الأحكام التنميطية --> الأحكام المسبقة --> الأخرنة --> المركزية الإثنية --> الثقافوية --> الأحكام التنميطية.

---

(21) Dahl, p. 73.

(22) Ibid., p. 39.

لكن، هل يمكن تغيير الأحكام التنميطية والمسبقة الملصقة بشعب أو جماعة ما؟

أعتقد أن هذا واجب الباحث الجاد في العلوم الاجتماعية والإنسانية، مع الأخذ في الاعتبار أن إحداث تغييرات كهذه يستغرق وقتًا ويتطلب جهودًا جماعية ومؤسساتية، إذ تندرج تلك الأحكام ضمن ما سماه غرامشي الفهم الشائع (common sense) وميزه من الفهم السليم (good sense). **الفهم الشائع** هو "السمات المنتشرة وغير المتسقة للشكل العام للفكر الشائع في فترة زمنية معينة، وفي بيئة شعبية معينة"[23]، أي هو ما تتشكل منه الأحكام التنميطية والمسبقة الشائعة في مختلف المجتمعات، وفيه تتبلور الوحدات الأولية لخطاب الكراهية. وهو أيضًا ما يلعب عليه الساسة الشعبويون لإثارة عواطف الجماهير وغرائزهم، وإيقاظ مخاوفهم المسبقة، بهدف تحشيدهم خلف موقف سياسي معين. أما **الفهم السليم** فيتجسد في ما سماه غرامشي "فلسفة الممارسة"، وهو يعادل الفكر الفلسفي من حيث التماسك والحس النقدي، ويتسم بـ "الوحدة الفكرية والأخلاقية المتسقة مع ذاتها، وبأنه يتجاوز في إدراكه للواقع الفهم الشائع وصولًا إلى الإدراك النقدي"[24]. وهذا من اختصاص الباحثين والنقاد، وهو ملعب من يشتغلون في نقد الأحكام المسبقة والعنصرية والخطاب الشعبوي التضليلي. وهكذا فإن نقد مقولات العنصرية الثقافية، هو انتقالٌ على المستوى الفكري والخطابي من الفهم الشائع إلى الفهم السليم.

وفي النهاية، كان لا بد من سرد هذه التعريفات في محاولة لضبط المفاهيم والمصطلحات، حيث تعني شيئًا محددًا بدلًا من الانفتاح الدلالي المطلق. ومن المهم البحث في جذور الجوهرانية وإعادتها إلى

(23) Antonio Gramsci, *Selections from the Prison Notebooks*, Quentin Hoare and Geoffrey Nowell Smith (trans.) (London: Lawrence & Wishart, 1971), p. 637.

(24) Ibid., p. 660.

منطق أرسطو، لمعرفة مدى تأثيرها في الفكر البشري. وكذلك إعادة جذور الثقافوية إلى الفلسفة المثالية والفكر الديني ونقدها، لكيلا تبدو مجرد مقاربة نظرية ومنهجية، فهي أكثر من ذلك، إذ تنطوي غالبًا على تحديد صفات ثابتة للثقافات وتعميمها على الجماعات البشرية. أما المراحل المشكّلة لدائرة الكراهية مثل الأحكام التنميطية والمسبقة والأخرنة والمركزية الإثنية، فهي تساعد في تفكيك التصورات العدائية تجاه جماعة ما، وفي تحليل الوحدات التي يتشكل منها خطاب الكراهية.

أولًا: عنصريات ما قبل العرق

قبل اختراع مفهوم العرق في القرن الثامن عشر، شهدت المجتمعات البشرية **ظواهر عنصرية** جرى فيها تبيُّن الأحكام المسبقة والعدائية والتحقيرية على أساس **اختلاف اللغة، والانتماء القبلي والعشائري، والطبقة الاجتماعية، والمنطقة الجغرافية.**

نبدأ مع اللغة، إذ يشير **قاموس أكسفورد** إلى معنيين لكلمة "بربري"، الأول يعني "شخص سلوكه في غاية السوء، وليس لديه احترام للتربية والتعليم والفنون"، والمعنى الثاني هو القديم المشير إلى "أحد أبناء الشعوب التي لا تنتمي إلى واحدة من الحضارات العظيمة (اليونانية والرومانية والمسيحية)، وكان ينظر إلى تلك الشعوب بأنها عنيفة وعديمة الحضارة"[1].

وكلمة "بربري" المستخدمة في اللغات الأوروبية اليوم مشتقة من الكلمة اللاتينية "barbarinus"، وكان لها معنيان في العصر الوسيط: الأول هو "الشخص الأجنبي، أي من أمة أو ثقافة أخرى"، والثاني يشير إلى "الشخص الهمجي غير المتمدن"[2]. وتعود الكلمة اللاتينية إلى الجذر اليوناني "barbar"، العائد بدوره إلى السنسكريتية "varvara" التي تحمل معنيين أيضًا؛ الأول هو "التلعثم بالقول"، فالبربري – أو الفرفري – هو الذي يرطن بالسنسكريتية فيتمتم أو يفأفئ، والمعنى الثاني هو "غير الآري"[3]. وهكذا سار الأمر عند اليونان، فأُطلقت كلمة بربري "barbaros" على جميع الشعوب من غير اليونان، كالفرس والميديين والمصريين والفينيقيين. كما أُطلقت على اللسان الأجنبي الذي لا يُفهم قوله، فيبدو الكلام لأذن السامع اليوناني ضربًا من "البربرة"، فالبربري عند اليونان هو كل من يتحدث لغة غير اليونانية.

---

(1) **قاموس أكسفورد**، شوهد في 5/ 8/ 2021، في: https://tinyurl.com/ycy7hkc3

(2) **قاموس الإيتيمولوجيا**، شوهد في 5/ 8/ 2021، في: https://tinyurl.com/4vy38vck

(3) **قاموس اللغة السنسكريتية**، شوهد في 5/ 8/ 2021، في:
http://sanskritdictionary.com/barbara

أما الرومان فأطلقوا صفة "بربري" على جميع الشعوب من غير اليونان والرومان، ووصفوها بأنها "شعوب تفتقر إلى التراث والآداب اليونانية والرومانية"، بمن فيها القبائل الجرمانية الموصوفة حينذاك بـ"البرابرة الجرمان"[4]. وفي العصر المسيحي، صارت الكلمة تشير إلى غير المسيحيين، فكلمة "بربري" تشمل الوثنيين والمسلمين. أما في إيطاليا عصر النهضة، فأُطلقت صفة "بربري" على كل من ليس إيطاليًّا، وصولًا إلى الفرنسية القديمة؛ إذ أُطلقت صفة "بربري" على كل من الوثنيين [أي غير المسيحيين]، والبربر [أي سكان شمال أفريقيا]، والسراسين [أي العرب]، والبرابرة [أي القبائل الجرمانية][5].

وإذا ما ذهبنا إلى **لسان العرب**، نجد أن كلمة "عجمي" تطلق على من هم من غير العرب. أما كلمة "أعجم" فتعني "الذي لا يفصح ولا يبين كلامه وإن كان عربي النسب". فالعجمي هو "من جنس العجم أفصح أم لم يفصح"، أما الأعجم فهو الذي "في لسانه عجمة"[6]. ومن الواضح أن كلمتي "عجمي" و"أعجمي"، هما المقابل العربي لكلمة "بربري" في اللغات "الهندو-أوروبية".

يتضح من التعريفات السابقة الربط الجوهري بين اللغة والشعب؛ فالأجنبي يتحدد بلغته الأجنبية والأهلي بلغته الأهلية، فاللغة ترسم الحدود الفاصلة بين الشعوب، وبدلالة اللغة يُعرف اليوناني أو الروماني من البربري، ويُعرف العربي من العجمي. لذلك، فإن بعض **الأشكال القديمة للعنصرية كانت تقوم على الثقافة**، وعلى مكونها الأهم حينذاك وهو **اللغة**.

(4) Sarah Pruitt, "Where did the word "barbarian" come from?," *History*, 29/8/2018, accessed on 5/8/2021, at: rb.gy/rzj8gi

(5) **قاموس الإيتيمولوجيا**، شوهد في 5/ 8/ 2021، في: https://tinyurl.com/4vy38vck

(6) محمد بن مكرم بن علي أبو الفضل جمال الدين بن منظور، لسان **العرب**، تحقيق عبد الله علي الكبير ومحمد أحمد حسب الله وهاشم محمد الشاذلي (القاهرة: دار المعارف، 1998)، مج 4، ص 2825.

لكن، قبل اختراع اللغة، كانت الحدود بين الجماعات تُصنع على أساس الفوارق المرئية مثل لون البشرة وملامح الوجه. ولهذه تفسيرات في علم النفس التطوري، إذ تعلم الإنسان عبر ملايين الأعوام من صراعه الدائم من أجل البقاء والتكاثر أن يتجنب الجماعات البشرية المختلفة عنه بالصفات المرئية، وأن يأنس إلى من يشبهونه. ومع انتقال الجماعات البشرية من مرحلة الجمع والصيد إلى استئناس الحيوان والرعي؛ ظهرت القبيلة والتقسيمات القبلية والتعصب القبلي، بالتالي صارت الفوارق المفترضة بين الجماعات مجردةً أو غير مرئية، إذ هي تقوم على أساس الانتماء القبلي و/ أو العشائري. لكن، هل يمكن اعتبار التعصب القبلي (tribal fanaticism) شكلًا من أشكال العنصرية؟ ربما في حال الاعتقاد بتفوق قبيلة-الذات على غيرها بحكم أصالة الدم والنسب، مترافقًا مع نظرة دونية تحقيرية للغير. وهذه الصيغة من العنصرية القبلية مستمرة إلى اليوم، وقد ظهرت في الحرب الأهلية في رواندا.

ومع الاستقرار حول الأنهار وظهور الزراعة المنظمة، تشكل **النظام الطبقي** العبودي والإقطاعي وساد بضعة ألوف من الأعوام. وكان يُنظر إلى التقسيمات الطبقية على أنها نتيجة لقوانين الطبيعة، فالعبودية عند حمورابي قضاء من عند الآلهة، بينما رأى أرسطو أن للعبيد "طبيعة عبدية". وفي النظام الطبقي الأشهر في العالم، رأى الهندوس أن القوى الكونية هي التي حتمت تفوّق طبقة على أخرى. وكذلك آمن الصينيون القدماء بأن الآلهة قد عجنت الأرستقراطيين من تربة صفراء ناعمة، بينما شكلت العامة من طينٍ بني[7].

لقد كانت التقسيمات الطبقية حادة وواضحة وصعبة الاختراق، وكانت تلصق بكل طبقة مجموعة من الصفات المرتبطة بدورها

(7) يوفال نوح هراري، **العاقل: تاريخ مختصر للنوع البشري**، ترجمة حسن العبري وصلاح بن علي الفلاحي (نيودلهي: دار منجول للنشر، 2018)، ص 164-166.

الاقتصادي وموقعها في السلم الاجتماعي. فقد كان العبيد يُوصَفون بأنهم أغبياء وكسالى وغدارون في طبيعتهم، بينما كان النبلاء يُوصَفون بأنهم أصحاب دمٍ أزرق نقي، أما الملوك فكان يُنظَر إليهم بأنهم من نسل الآلهة. ورأى بندكت أندرسن أن أصل العنصرية هو في النظام الطبقي القديم ومزاعم الأيديولوجيا الطبقية، وأنها قد استُخدمت لتبرير القمع والسيطرة الداخليين أولًا، ثم استُخدمت لتبرير التوسع الخارجي مع نشوء الإمبراطوريات الاستعمارية[8].

وقبل اختراع العرق وتزامنًا معه؛ شاعت أحكام العنصرية الجغرافية، ونظرية السببية الجغرافية لدى كتّاب وعلماء كثر كما لدى العامة. تقوم **العنصرية الجغرافية** على ادعاء مفاده **أن للمقيمين في منطقة جغرافية معينة قدراتٍ عقلية و/ أو صفات أخلاقية معينة.**

صحيح أن البشر يكتسبون خصائص من الجغرافيا والمناخ، مثل لون البشرة والقدرة على تحمّل البرد أو الحر، لكنهم لا يكتسبون قدرات عقلية أو صفات أخلاقية محددة. بالتالي، فإن إطلاق مجموعة صفات تعميمية عليهم هو حكم عنصري غير علمي. تعتمد العنصرية الجغرافية على منهج يفسّر أحوال الشعوب، ويعلل أحداث التاريخ، بوجود خصائص ثابتة ومتوارثة في كل شعب. ويرى أن هذه الخصائص نتيجة حتمية للجغرافيا التي يعيش فيها الشعب.

سبق لأبقراط (460–370ق.م) أن فسر انتصار الإغريق على الفرس بأن لكل من مناخ آسيا وأوروبا آثارًا متناقضة على الشعوب. وبحسب رأيه، فإن المناخ الآسيوي يفتقد التنوع، ما يجعل الشعوب جبانة وخاملة الذهن وغير مستعدة للقتال وخاضعة للطغيان أبدًا. وعلى العكس منه، فالمناخ

(8) بندكت أندرسن، **الجماعات المتخيّلة: تأملات في أصل القومية وانتشارها**، ترجمة ثائر ديب، ط 2 (الدوحة/ بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2017)، ص 237.

الأوروبي يتميز بتنوع فصلي، يجعل الشعوب حادة الذكاء وأكثر شجاعة وميّالةً إلى الديمقراطية كنظام حكم. وبعده بقرون، استخدم فيتروفيو (Vitruvius) (80ق.م-15م) الكلام ذاته لتفسير انتصارات الإمبراطورية الرومانية وتوسعها[9].

ونجد الأمر ذاته عند ابن خلدون (1332-1406م)، حين وصف أهل السودان بالخفة والطيش وكثرة الطرب والحمق والولع بالرقص، ورد ذلك إلى حرارة الإقليم الذي يعيشون فيه[10]. أما مونتسكيو (1689-1755)، فكان أشهر من استخدم المناخ والجغرافيا لتفسير اختلاف القوانين بين الشعوب، وكذلك لإطلاق أحكام عنصرية عليها. فأهل المناطق الباردة شبان بواسل على الدوام، بينما أهل المناطق الحارة أضعف أجسادًا وأخف عقولًا. أما الهنود فليست لديهم أي شجاعة، وتتصف شعوب الشرق بالكسل بشكل عام، فالحرارة تفرض على النفس أن تكون عاجزة عن أي عمل أو جهد أو جدال، فتستسلم للعادات والأوضاع السائدة. ولما كانت العفة الجنسية هي الفضيلة في زمنه؛ فقد وصف سكان المناطق الحارة بنقيض ذلك؛ إذ هم هائجون جنسيًّا على الدوام، وعاب عليهم أن نساءهم تتمتع بحرية الحركة التي تجعلها عرضةً للمغامرات العاطفية، على خلاف نساء أقاليم الشمال ذوات العيوب القليلة والفضائل الكثيرة[11]. ربما لو كان حيًّا اليوم لغيّر رأيه، وجعل ما عابه من "حرية المرأة" و"اختلاطها بالرجال" من الفضائل، ونقلها بالتالي إلى أقاليم الشمال وفسرها بالبرودة.

---

(9) Charles Stewart, *Creolization: History, Ethnography, Theory* (Walnut Creek, CA: Left Coast Press, 2007), p. 9.

(10) أبو زيد عبد الرحمن بن محمد بن خلدون، **مقدمة ابن خلدون**، تحقيق عبد الله محمد الدرويش (دمشق: دار يعرب، 2004)، ص 194.

(11) مونتسكيو، **روح الشرائع**، ترجمة عادل زعيتر (وندسور: مؤسسة هنداوي سي آي سي، 2018)، ص 408-412.

وبعد اكتشاف القارة الأميركية، درس الكونت دي بوفون (1707-1788) النباتات والحيوانات فيها، ثم ربط بين خصائصها وخصائص السكان الأصليين، مستنتجًا أنهم أغبياء جبناء يفتقرون إلى النشاط والحيوية وأرواحهم ميتة[12]. وبالطبع، لا يمكن اليوم إطلاق هذه الصفات على المواطنين الأميركيين المقيمين في الجغرافيا ذاتها.

وفي الختام أرى أن هذه العنصريات - اللغوية والقبلية والطبقية والجغرافية - لم تنشأ وتنتشر لأن البشر يكره بعضهم بعضًا في طبيعتهم، بل هي تُصنع وتُستخدم أثناء صراعهم على الموارد الاقتصادية والسلطة السياسية. ومن الواضح أن الطرف الأقوى هو من يملك "سلطة التعريف"، فيطلق على الطرف الأضعف ما يشاء من صفات.

ثانيًا: العنصرية البيولوجية - اختراع العرق

ظهرت النظريات العلمية الزائفة عن الفوارق العرقية في القرن الثامن عشر، وازدهرت في القرن التاسع عشر. واستُخدمت من أجل تبرير النظام الاجتماعي الجديد الصاعد في أوروبا، ولتبرير الإخضاع الإمبريالي لشعوب العالم.

وفي ما يمكن تسميته "العصر الذهبي للعنصرية" (1700-1950)، كانت العنصرية تتمتع بأرضية تفسيرية واحدة تقوم على تأويل فاسد لنتائج البيولوجيا. لقد حدث ذلك عندما أدخل علماء الطبيعيات مفهومًا ملتبسًا وخطيرًا هو مفهوم "العرق"، واستخدموه أساسًا لتصنيف البشر إلى فئات ومراتب. بدءًا من السويدي كارلوس لينيوس (Carl Linnaeus) (1707-1778) الذي قسم البشر إلى أربع مجموعات: الأوروبية والأميركية والآسيوية والأفريقية، ورأى أنها تتفاوت في ما بينها من حيث الذكاء

(12) Stewart, p. 10.

والقدرات. ثم قدّم الهولندي بيتروس كيمبر (Petrus Camper) (1722-1789) تصنيفًا للأعراق البشرية يعتمد على دراسة حجم الجمجمة، وخلص إلى وجود تقارب بين الأفارقة والقردة. كما ذهب الفرنسي الكونت دي بوفون (Comte de Buffon) (1707-1788) إلى أن "الإنسان الأسود بالنسبة للإنسان الأبيض أشبه بالحمار بالنسبة للحصان. وإذا كان الإنسان الأبيض إنسانًا، فإن الإنسان الأسود هو حيوان كامل مثل القرد"[13]. ثم جاء الكونت دي غوبينو (Comte de Gobineau) (1816-1882) الذي يسمى "أبو العنصرية"، وافترض وجود ثلاثة أعراق: الأبيض (القوقازي) والأسود (الزنجي) والأصفر (المغولي). ووفقًا له فإن العرق الأبيض يمتلك ذكاء أعلى وقوةً أكبر وأخلاقًا أسمى، وإن هذه الخصائص والمميزات المتجذرة فيه تفسر سيطرة الغرب على العالم. أما العرق الأسود فهو الأقل قدرة وكفاءة، إذ يتسم بطبيعته الحيوانية وتنقصه الأخلاق والعواطف والمشاعر الحساسة[14]. وقد فسر غوبينو صعود الحضارات وهبوطها على أساس الدم، فظهور الحضارات الهندية والفارسية يعود إلى أن من شيّدوها كانوا من عرقٍ قريب من العرق الآري، ثم انحلت تلك الحضارات وزالت بسبب اختلاطهم من طريق الزاوج مع الشعوب الأدنى مرتبة[15].

لم تقتصر دراسات تلك الفترة على إثبات تفاوت الأعراق وترتيبها هرميًّا، وتبرير سياسات الاستعمار وتجارة الرقيق بها، بل امتدت إلى موضوعات غير بيولوجية مثل دراسة اللغات والآداب والأديان. لكن هذه الدراسات كانت تنطلق من مسلَّمة وجود الأعراق وتفاوتها، ثم تدرس اللغات والآداب والأديان لتخرج بنتائج تدعم تصورات التفوق العرقي، فنتائج البحث مقررة

(13) الزواوي بغوره، **مدخل إلى فلسفة ميشيل فوكو** (بيروت: دار الطليعة، 2013)، ص 166.

(14) Anthony Giddens & Philip W. Sutton, *Sociology*, 8th ed. (Cambridge: Polity Press, 2017), p. 663.

(15) بغوره، ص 167.

قبل البدء به. وقد استخدم فقه اللغة المقارن (الفيلولوجيا) من أجل تحديد صفات جوهرانية ثابتة لكل من اللغات الأوروبية وغير الأوروبية بغية ترتيبها هرميًّا، ثم نقلت تلك الصفات من اللغات إلى الشعوب لكي ترتب الشعوب هرميًّا أيضًا. لكن العرق ظل هو الأساس، أما اللغات فتتبع الأعراق سموًّا أو انحطاطًا. والأشهر في هذا المجال هو الفرنسي إرنست رينان (1823-1892) الذي ما زال كثير من المثقفين العرب يكررون مقولاته ونتائج بحثه[16]. وعلى غرار رينان، اشتغل الألماني رودولف أوتو (Rudolf Otto) (1869-1937) على ترتيب الأديان من منظور تطوري دارويني، فوضع المسيحية البروتستانتية في قمة هرم التطور والعقلانية، بينما وصف سائر الأديان الأخرى بالبدئية والهمجية والبربرية. ورأى أنها لا تستحق أن تسمى أديانًا، بل "ظواهر قبل دينية" (pre-religions)[17].

واليوم تعرف العنصرية - البيولوجية - بأنها: "أي فعل أو ممارسة أو اعتقاد يتبنى وجهة نظر عنصرية للعالم". وتضيف الموسوعة البريطانية: "كل أيديولوجيا ترى أن البشر يمكن تقسيمهم إلى وحدات بيولوجية منفصلة ومحددة تسمى الأعراق. وأن هنالك رابطة سببية بين الصفات الفيزيولوجية الموروثة ومواصفات الشخصية، والقدرات العقلية، والأخلاق، وغيرها من الخصائص الثقافية والسلوكية. وأن بعض الأعراق متفوقة بطبيعتها على الأخرى"[18]. وتشير إلى أنه منذ أواخر القرن العشرين، صار مفهوم "الأعراق البيولوجية" يعتبر **ابتكارًا ثقافيًّا بالكامل**، ولا أسس علمية له.

---

(16) إدوارد سعيد، **الاستشراق: المفاهيم الغربية للشرق**، ترجمة محمد عناني (القاهرة: رؤية للنشر والتوزيع، 2006)، ص 242.

(17) Craig Martin, *A Critical Introduction to the Study of Religion*, 2nd ed. (New York: Routledge, 2017), p. 9.

(18) Audrey Smedley, "Racism," *Encyclopedia Britannica*, 5/6/2021, accessed on 5/8/2021, at: rb.gy/wzxt8l

وخلال خمسينيات القرن الماضي وستينياته، جمعت منظمة اليونسكو في أربع مناسبات مجموعةً من العلماء المعروفين على مستوى العالم، وطلبت منهم البحث عن أدلة علمية حول طبيعة العرق، وقد ظهر أن ما كان يدعى "العنصرية العلمية" (scientific racism) ما هي إلا فرضية مدحوضة كليًّا، إذ أثبت العلماء أن ما من أعراق متباينة بعضها مع بعض. ولاحقًا أثبت علم الوراثة أن "الأعراق" مجرد خرافة، ففي الجماعات المصنفة أنها "جماعات عرقية"؛ يُثبت التحليل الجيني أن التنوع والاختلاف داخل الجماعة الواحدة يصل إلى 85 في المئة، أما التشابه داخل "الجماعة العرقية" الواحدة فيبلغ 15 في المئة فقط. لقد بات راسخًا لدى علماء البيولوجيا أن التنوع الجيني بين أفراد الجماعة التي تتسم بصفاتٍ فيزيولوجية متشابهة هو بقدر التنوع الجيني بين هذه الجماعة وغيرها من الجماعات المختلفة عنها بالصفات الفيزيولوجية. لذلك، فإن الاعتقاد بوجود "أعراق صافية" هو خرافة صافية، اختُرعت بالاستناد إلى وقائع مثل أن الأوروبيين في معظمهم بيض، والأفارقة سمر البشرة، والآسيويين يميلون إلى الصفرة، وغيرها من الصفات التي قد تساعد في تحديد الأصول الجغرافية للأفراد. لكن إذا تجاوزنا مستوى السطح وتعمقنا إلى ما تحت الجلد، فلن نجد أي اختلاف بين البشر[19].

أما لماذا استمرت العنصرية العرقية/ البيولوجية حتى اليوم رغم دحضها علميًّا، فإن لدى أنتوني غيدنز ثلاثة أسباب لتفسير ذلك: السبب الأول هو ببساطة **اختراع مفهوم العرق وانتشاره**، وسيادة المواقف العنصرية مئات الأعوام. السبب الثاني يكمن في **علاقات الاستغلال** التي أقامها الأوروبيون مع الشعوب غير البيضاء، فما كان لتجارة العبيد أن

(19) Nora Rathzel, et al. *Europe's New Racism: Causes, Manifestations and Solutions* (New York: Berghahn Books, 2005), p. 4.

تستمر لولا أن الأوروبيين في غالبيتهم اعتقدوا أن السود ينتمون إلى عرق أدنى وتحت-بشري. لقد ساعدت العنصرية في تبرير الحكم الاستعماري للشعوب غير البيضاء، وأنكرت عليها حقوق المشاركة السياسية التي اقتصرت على البيض فقط. أما السبب الثالث فهو **زيادة الهجرة** من الجنوب إلى الشمال بعد عام 1945، و**الأزمة الاقتصادية** في السبعينيات التي تسببت بأزمة بطالة كبيرة. حينذاك، حُمِّل المهاجرون مسؤولية قلة فرص العمل، واتُّهموا بأنهم يستغلون خدمات الرفاه بشكل غير قانوني[20]. هكذا، فإن "العرق" - بحسب غيدنز - مفهوم مصنّع أيديولوجيًّا، تستخدمه الجماعات المتسلطة والمهيمنة لفرض سلطتها وهيمنتها على الجماعات الأضعف. وما التمييز العنصري سوى وسيلة من وسائل إنتاج وإعادة إنتاج أساليب السيطرة والهيمنة والاستغلال[21].

وبالرغم من سقوط العنصرية البيولوجية علميًّا، فإنها ما زالت شائعة ومستخدمة إلى اليوم. والأهم أنها تتحور وتظهر منها أشكال جديدة لا تقوم على العرق، ولا تصرح بكراهية البشر على أساس عرقهم أو إثنيتهم أو لون بشرتهم لأن قوانين الدول الأوروبية تعاقب على ذلك، بل تميز ضدهم على أساس ثقافتهم بالعموم أو بعض مكوناتها كالدين أو اللغة والآداب أو العادات والتقاليد.

ثالثًا: عنصريات ما بعد العرق

رغم أن عنصريات ما بعد العرق لا تتبنّى مفهوم العرق بشكل صريح، فإنها تصنف الشعوب وتحدد لها خصائص معينة على طريقة الدراسات العرقية التقليدية، على ألا نفهم الـ"بعد" بالمعنى الزمني بل بالمعنى المفهومي. نبدأ من صناعة المركزية الأوروبية لأنها حجر أساس،

(20) Giddens, p. 672.

(21) Ibid., p. 663.

ثم معاداة المهاجرين ورهاب الغرباء، ثم ظاهرة الإسلاموفوبيا بوصفها أشيع مظاهر العنصرية الثقافية، ولا بد من التوقف عند سياسات الهوية وكيف تستخدم العنصرية للتحشيد. وفي الختام أتوقف عند تشكيلات اليمين الجديدة مثل اليمين الشعبوي واليمين المتطرف واليمين البديل، وتيارات سيادة البيض والفاشية الجديدة والنازية الجديدة.

1 - المركزية الأوروبية

ليست المركزية الأوروبية في حد ذاتها موقفًا عنصريًا؛ إذ هي صورة من المركزية الإثنية الموسّعة لتشمل قارة بأكملها، ولا مشكلة في المركزية الإثنية طالما أنها لا تتضمن تحقيرًا للآخرين وثقافاتهم. لكن المركزية الأوروبية لطالما بُنِيت على أساس تفوّق الأوروبيين، ولا سيما أبناء المستعمرات، على غيرهم تفوّقًا عرقيًا ودينيًا وثقافيًا ولغويًا.

رأى سمير أمين أن أطروحة التمركز الأوروبي على الذات تقوم على افتراض استمرارية تاريخية تمتد من اليونان القديمة إلى روما، ثم إلى القرون الوسطى الإقطاعية، ثم الرأسمالية المعاصرة. وأن مكونات هذا التمركز الأوروبي هي:

- قطع العلاقة بين اليونان القديمة والبيئة التي نما فيها، وهي بيئة شرقية، وإلحاقه إلحاقًا تعسفيًّا بالغرب الأوروبي.

- تكبير دور المسيحية وإلحاقها هي الأخرى - بأسلوب تعسفي - بالاستمرارية الأوروبية المزعومة، وجعل هذا العنصر المسيحي أهم العناصر المفسرة للوحدة الثقافية الأوروبية.

- اختراع "شرق" خرافي يحتلّ المكان المناظر المعكوس، ويتسم بسماتٍ مضادة لسمات "الغرب"، واستدراج هذه السمات من المنهج المثالي القائم على العنصرية والنظرة اللاتاريخية إلى الثقافة والأديان.

- الامتناع عن استئصال العنصرية التي لا مفر منها من أجل تأكيد الوحدة الثقافية الأوروبية المزعومة[22].

ورأى أمين أن صناعة المركزية الأوروبية تؤدي وظيفة إلقاء القناع على جوهر النظام الرأسمالي، بكونه نظامًا يقوم على الاستلاب السلعي والاستغلال، وتلقي قناعًا آخر على نشأة الرأسمالية؛ من خلال رفضها البحث عن قوانين عامة لهذا النظام الاقتصادي، وادعاء أن ثمّة خصوصية خاصة بالتاريخ الأوروبي تفسر هذه المعجزة. وهذا ما يتبعه ادعاء أن للمجتمعات الأخرى خصوصياتٍ مضادة وعكسية لخصوصية التفوق الأوروبي. وأما الوظيفة الثالثة لأطروحة التمركز الأوروبي، فهي إخفاء طبيعة العلاقات الاقتصادية على مستوى العالم، والقائمة على استقطابٍ يضمن ديمومة التناقض بين المركز والأطراف[23].

هكذا أصبحت الثقافة الأوروبية في مرتبة الثقافة المتفوقة، التي تؤدي بحكم تفوقها إلى تفوق الغرب الاقتصادي والصناعي والتقني. وأصبح أمام الشعوب الأخرى خياران: الأول هو التخلي عن ثقافتها الأصلية والأخذ بالثقافة الغربية لكي تستطيع اللحاق بها. والثاني هو رفض عملية التغريب (westernization)، ما يعني البقاء في طور الانحطاط إلى الأبد. وهذا ما أدى في عصر العولمة إلى ردة فعل معاكسة لدى الشعوب غير الأوروبية، ودفعها إلى مزيد من التمسك بخصوصيتها، معتبرةً كل ما هو غربي أو أوروبي "غزوًا ثقافيًّا"، وبالتالي إحياء نزعاتها الأصولية والسلفية والمحلية والتشبث بها.

---

(22) سمير أمين، **نحو نظرية للثقافة: نقد التمركز الأوروبي والتمركز الأوروبي المعكوس** (بيروت: معهد الإنماء العربي، 1989)، ص 90.
(23) المرجع نفسه، ص 78-79.

2 – معاداة المهاجرين ورهاب الغرباء

شهد القرن العشرون موجة هجرة كبرى بعد الحرب العالمية الثانية وتصفية الاستعمار، اتجهت من الجنوب العالمي إلى الشمال العالمي. بعد ذلك، تسببت حرب الهند وباكستان، ونزاعات أهلية في أفريقيا، والغزو الأميركي لأفغانستان والعراق في حدوث حركات هجرة متتالية. لكن الهجرة الأكبر كانت في عام 2015، ومعظم المهاجرين الذين قُبلت طلبات لجوئهم كانوا من السوريين.

عند الهجرة إلى بلد جديد مختلف بلغته وثقافته وقوانينه ونظامه السياسي، تحدث الحالة المسماة "صدمة ثقافية" أولًا، ثم تبدأ العائلات المهاجرة بتطوير صيغ من إثبات الهوية الثقافية تعبّر بها عن ذاتها في الدولة المضيفة. وهنا قد يختار بعض المهاجرين الانغلاق أو التعصب أو التشديد على الفوارق بينهم وبين المجتمع المضيف، وهذا ما يعزز طروحات المعادين للهجرة القائلة بوجود اختلافات ثقافية جلية لا يمكن تجاوزها، ما يعني أن تعصب قسمٍ من المهاجرين يساهم فعليًّا في زيادة تعصب المعادين للهجرة والغرباء.

وبالرغم من أن التغطية الإعلامية لقضايا المهاجرين تتضمن دعاية إيجابية تشير إلى دورهم في أخذ الوظائف التي يرفضها العمال المحليون، وفي إنشاء مشاريع جديدة، ومساهمتهم في دفع الضرائب، فإن الدعاية السلبية تحظى بقبول أكبر واهتمام أوسع. وتعلل نورا راتزل (Nora Räthzel) ذلك بوجود عامل نفسي يتعلق بالتنشئة الاجتماعية، إذ يتعلم الفرد منذ طفولته أن ينظر إلى نفسه وجماعته وبلاده بوصفها "الذات الخيرة"، بينما يترك الشر للآخرين والغرباء. وهكذا تصير العنصرية مثل حل متخيل يساعد البشر على مواجهة مشاكلهم اليومية، فمن خلاله يلقون اللوم على المهاجرين الوافدين من الخارج، ويبرئون أنفسهم وحكوماتهم

من المسؤولية. وهذا النوع من العنصرية أشبه باستجابة طفولية للعقبات التي تواجه الفرد في حياته اليومية[24].

وفي الأزمات الاقتصادية يبدأ البحث عن كبش فداء، فتُلقى المسؤولية على العمالة الأجنبية كنوعٍ من تصدير المشكلة الداخلية إلى الخارج. وترى راتزل أنها عملية لاواعية تعود إلى آليات الدفاع النفسية، بالتالي لا ينفع مناقشة المقتنعين بها أو تقديم معلومات لهم عن الفوائد الاقتصادية للعمالة الأجنبية، وذلك لأنهم ينطلقون من آليات دفاعية لاواعية[25]. وفي الغالب، فإن عملية صناعة كبش الفداء (scapegoating) يقوم بها أفراد يتمتعون بمكانة اقتصادية مماثلة للأفراد الذين يلقى اللوم عليهم (العمال المهاجرون، اللاجئون، الأقليات)؛ إذ يعتقد أولئك أن هؤلاء الغرباء والمواطنين غير الأصلاء، يشاركونهم الامتيازات والخدمات التي يحصلون عليها من الدولة، ويتسببون في حرمانهم ومعاناتهم[26]. وأرى أن اختيار كبش الفداء يقع على الفئات الأضعف سياسيًّا واقتصاديًّا وتعليميًّا، حيث تكون هدفًا سهلًا.

3 - الإسلاموفوبيا

الإسلاموفوبيا: رهاب الإسلام، وقد ظهر في الأعوام الأخيرة مصطلح منافس له هو "كراهية المسلمين" (Anti-Muslim Hatred) الذي يتضمن الإسلاموفوبيا، لكنه أوسع منه، إذ يشمل مجموعة من الظواهر المرتبطة بعضها ببعض، مثل الخوف من المسلمين، والأحكام المسبقة عليهم، واتهامهم بالإرهاب واضطهاد المرأة، والتمييز ضدهم، والاعتداءات اللفظية والجسدية الواقعة عليهم.

(24) Rathzel, p. 17.

(25) Ibid., p. 18.

(26) Giddens, p. 668.

من المهم تمييز الإسلاموفوبيا باعتباره خطاب كراهية، وممارسات تمييزية ضد أفراد وجماعات تمس حقوقهم بدءًا من حق الحياة وليس انتهاءً بالحقوق الثقافية؛ من نقد الأديان الذي هو جزء من حرية التعبير المعترف بها في القانون الدولي لحقوق الإنسان، وفي القوانين المحلية للدول الديمقراطية. العنصرية هي ما يقع على البشر من أحكام وممارسات جائرة تنال منهم بسبب لون بشرتهم أو خلفياتهم الإثنية أو الدينية. أما نقد الأديان والأيديولوجيات والأفكار فهو من حق الجميع، ولا يجوز قمع حرية الكتّاب والباحثين من طريق توجيه تهمة الإسلاموفوبيا إليهم.

ثمة من يحاجّ ضد اعتبار الإسلاموفوبيا شكلًا من العنصرية الجديدة، بدعوى أن العنصرية تقوم على مفهوم العرق، أما الإسلام فليس عرقًا، والمسلمون لا ينتمون إلى عرق واحد. قد تبدو هذه الحجة صحيحة في الوهلة الأولى، لكن ينبغي النظر في نقطتين؛ الأولى هي أن العنصرية التقليدية (البيولوجية) لم تكن تقوم على "العرق" بل على "تخيل العرق"، أي افتراض وجود أعراق بشرية متفاوتة، لها صفات ثابتة ومتوارثة تحدد مدى تفوق الجماعة أو انحطاطها. النقطة الثانية هي أن المسلمين كمجموعات بشرية حُوِّلوا في الأعوام الأخيرة إلى ما يشبه "العرق"، وتشمل عملية العرقنة (racialization) هذه الاعتقاد أن للمسلمين خصائص ثقافية ودينية تتطابق مع مفهوم "العرق"، خصائص تأتي مع الولادة، متوارثة عبر الأجيال، ولا تتغير أبدًا. إنه نوع من "العرقية دون أعراق"، يُنظر فيه إلى ثقافة معينة بوصفها مختلفة ومرفوضة. والتغيير هنا يشمل استخدام اللغة وإطار المرجعية، لكنه ما زال ينهل من أدوات العنصرية البيولوجية ذاتها[27].

---

(27) Linda Noor, *Muslimfiendtlige holdninger i norge: En kunnskapsgjennomgang* (Oslo: Minotenk, 2018), p. 9.

4 – سياسات الهوية

ليست سياسات الهوية (Identity politics) إيجابية أو سلبية في حد ذاتها، بل في الكيفية التي تُستخدَم فيها، وفي الأهداف التي تسعى إليها. فمن الممكن أن تتبنى جماعة مهمشة سياسات الهوية، بغرض تحقيق الاعتراف بها وبحقوقها الثقافية. وفي المقابل، فإن سياسات الهوية هي ما تتبناه تشكيلات اليمين الجديدة في معظمها، من اليمين الشعبوي واليمين المتطرف واليمين البديل، إذ هي تطالب بتحقيق مصالح الشعب المعرف إثنيًّا ودينيًّا، في مواجهة الآخرين الموصوفين بأنهم غرباء غير أصلاء. وتستخدم الخطاب العنصري من أجل رسم الحدود بين الجماعات، وإضفاء صفات جوهرانية عليها.

إن المبتدأ والمنتهى في سياسات الهوية هو مصالح الجماعة، وعادةً ما تكون جماعة هوية إثنية و/أو ثقافية، لا المصلحة العامة للدولة أو للمواطنين؛ إذ لا تطمح سياسات الهوية إلى تحقيق المساواة بين الجماعات، بل إلى تحقيق الاعتراف بالاختلاف، أي حق الجماعة بالاختلاف عن غيرها. وهي تصبح عند اليمين الشعبوي المتطرف: رفض البيضِ مساواتهم مع الملونين. وتشكل سياسات الهوية عند هذه التيارات تطورًا في المفهوم، فهي لا تضع مصالح الجماعة في مركز الثقل فحسب، بل ترى أن هذه المصالح لا تتحقق إلا من طريق انتزاعها من الجماعات الأخرى، بمعنى أن العلاقة بين مصالح الجماعات المختلفة تتمثل في صيغة لعبة صفرية (zero-sum game)، فما تكسبه الجماعة "X" هو خسارة للجماعة "Y"، والعكس بالعكس؛ إذ صار يُنظر إلى الحقوق الاقتصادية والاجتماعية والثقافية على أنها لعبة صفرية، فقد يُنظَر إلى تعيين امرأة سمراء قاضيةً في المحكمة العليا في الولايات المتحدة على أنه خسارة للبيض وللرجال. وقد يُنظَر إلى السماح ببناء مسجد على أنه تدمير للمسيحية.

وخلال القرن العشرين، كان الانقسام السياسي الرئيس في الديمقراطيات الغربية هو الانقسام الاقتصادي بين اليسار واليمين، أما اليوم فصارت الانقسامات السياسية تقوم على اعتبارات هوياتية وثقافية أيضًا، إذ صار الأفراد مهتمين بإبراز هوياتهم سواء كانت إثنية أو دينية أو جندرية. يرصد فرانسيس فوكوياما في مقالته "ضد سياسات الهوية" (2018) هذا التغيير في الولايات المتحدة منذ الستينيات، مع صعود الموجة النسوية الثانية، وحركة الحقوق المدنية للأميركيين ذوي الأصول الأفريقية. وصولًا إلى حركات مثل "حياة السود مهمة" و"أنا أيضًا" وحقوق المثليين وغيرها، ضمن سياق صعود سياسات الهوية، خصوصًا بعد وصول ترامب إلى الرئاسة.

وفي سلسلة محاضرات ألقاها فوكوياما حول هذه المسألة، منها محاضرة جامعة رادبود (Radboud University) في هولندا بتاريخ 10/ 3/ 2019، أرجع الصعود المتسارع لسياسات الهوية إلى أسباب اقتصادية وسياسية وهوياتية. من **الأسباب الاقتصادية**: 1) إن العولمة والتجارة الحرة لا تأتي بمنافع لجميع فئات المجتمع، بل تستفيد منها الطبقات الغنية والطبقة المتوسطة ذات التحصيل العلمي العالي، في حين أن الطبقة المتوسطة الدنيا والطبقة العاملة هما الأكثر تضررًا من العولمة في الغرب، وذلك بعد انتقال كثير من الصناعات إلى جنوب شرق آسيا. 2) مع التحول من الاقتصاد الصناعي إلى ما بعد الصناعي اضمحلت الطبقة العاملة وتفككت. 3) نسونة الدولة (feminization)، بمعنى أن توسع القطاع الخدمي والقطاع المعلوماتي أعطى المرأةَ الفرصةَ لكي تعمل إلى جانب الرجل في جميع الوظائف، في مقابل انحسار الوظائف البدنية التي كانت للرجال. أما **الأسباب السياسية** – بحسب فوكوياما – فتعود إلى فشل المؤسسات الديمقراطية في صوغ السياسات اللازمة لحل المشكلات المزمنة مثل البطالة والتضخم، فضلًا عن الروتين الذي تتسم به المؤسسات والإدارات،

ما يجعل الناس يفقدون الثقة فيها، وينقمون على النخب الإدارية والسياسية جملةً، الأمر الذي يمهد الطريق لرجل الأعمال الشعبوي الذي يقدم خطابًا معاديًّا للنخب والمؤسسات، وجاذبًا لقطاعات واسعة من الجماهير[28]. وفي ما يتعلق بـ**الأسباب الهوياتية**، يرجع فوكوياما إلى مفهوم الثيموس (thymus) الذي استخدمه في كتابه **نهاية التاريخ**، ويعني رغبة الفرد في أن يكون معترفًا به ومحترمًا من الآخرين. وبالثيموس يفسر فوكوياما حادثة البوعزيزي وما تبعها من ثورات في الدول العربية، وكذلك حركات مثل "أنا أيضًا" و"حياة السود مهمة"؛ بوصفها حركاتٍ اجتماعيةً لأناسٍ يشعرون بأن كرامتهم مهانة، وأنهم يستحقون احترامًا أكبر[29].

وخلافًا لما ذهب إليه فوكوياما من اعتبار سياسات الهوية يسارية المنشأ؛ فإنني أميل إلى اعتبارها يمينية المنشأ، فهي من أدوات اليمين المحافظ لقسمة الطبقة العاملة إثنيًّا وهوياتيًّا، وبالتالي تحشيد قسم منها خلف حزب يميني لطالما كان يمثل مصالح أرباب العمل. وهذه الظاهرة لطالما وصِفت في الأدبيات اليسارية بـ"العمال ينتخبون ضد مصالحهم". وقد نفى إريك هوبزباوم عن اليسار البريطاني أي علاقة بسياسات الهوية، ورأى أن لا أحد غير اليسار يتحدث باسم الشعب كله بجميع فئاته وطبقاته، وأنه التيار الذي وثقت فيه الأطراف جميعها بعد الحرب العالمية الثانية لكونه ممثلًا لمصالح الأمة كلها. أما سياسات الهوية، فهي من خطاب اليمين في عهد تاتشر، حيث أعلن الحرب الأهلية بين الطبقات وداخل الطبقة العاملة نفسها[30].

---

(28) "Against Identity Politics," Lecture by Political Scientist Francis Fukuyama, Radboud Universiteit, 10/3/2019, accessed on 8/10/2022, at: rb.gy/02rwpt

(29) Francis Fukuyama, "Against Identity Politics: The New Tribalism and the Crisis of Democracy," *Foreign Affairs*, vol. 97, no. 5 (September-October 2018), pp. 2-3.

(30) Eric Hobsbawm, "Identity Politics and the Left," *New Left Review*, no. 217 (May 1996), p. 43.

وذهب ديفيد هارفي إلى أن سياسات الهوية نشأت بفعل التحول النيوليبرالي في بداية الثمانينيات، إذ اعتبر منظرو النيوليبرالية أن المثل السياسية لحرية الإنسان وكرامته هي المثل المحورية للحضارة، وأن كرامة الإنسان باتت مهددة من الدولة المتدخلة[31]، ومن الأقليات، خصوصًا المهاجرة، ومهددة أكثر بانتشار أفكار التسامح مع الأقليات[32]. وهكذا - بحسب هارفي - حطمت تاتشر عقيدة التضامن الاجتماعي في دولة الرفاه البريطانية، معلنةً أنه لا يوجد شيء اسمه مجتمع بل أفراد من رجال ونساء[33]. وقد حدث الأمر ذاته على الضفة الأخرى من الأطلسي، عندما خاطب الحزب الجمهوري الطبقة العاملة خطابًا قوميًّا وإثنيًّا وعنصريًّا، وحُشِدَت بشعارات الأمة المتفوقة العظيمة واستعادة الماضي المجيد، مع إثارة النعرات العنصرية بين العمال البيض والملونين [فعل ذلك نيكسون ثم ريغان]. وهكذا أُقنِعَت شريحة معينة بالتصويت ضد مصالحها الطبقية، بينما لا يستطيع اليسار فعل ذلك باستخدام أفكار التفوق العنصري[34].

كل ذلك مهم من دون إغفال مسألة **الشعور بالكرامة** ودورها في تحرك الأفراد والجماعات. واليوم تستخدم مختلف تشكيلات اليمين الجديدة سياسات الهوية، بل يمكن اعتبار سياسات الهوية الصفة المشتركة الثابتة بينها. وخلافًا لمفهوم الشعب عند اليسار الذي يعني جميع مواطني بلد معين، فإن الشعب عند اليمين البديل هو شعب معرف إثنيًّا، وأحيانًا عرقيًّا ودينيًّا من دون حرج، ويشمل الجماعة التي توصف

---

(31) ديفيد هارفي، **الوجيز في تاريخ النيوليبرالية**، ترجمة وليد شحادة (دمشق: منشورات الهيئة العامة السورية للكتاب، 2013)، ص 66.

(32) المرجع نفسه، ص 32.

(33) المرجع نفسه، ص 36.

(34) المرجع نفسه، ص 74-76.

بأنها الأصلية والمتفوقة دون غيرها. لكن هذه الجماعة المتفوقة تعاني خيانة النخب الديمقراطية الليبرالية لها، فقد باعت البلاد للغرباء، وحان الوقت لاستعادتها وتحريرها منهم. قال ترامب في إحدى خطبه: "كنتم أبناء أمة عظيمة، لكن تآمر النخب الفاسدة قد دمر بلدكم، وجردكم من امتيازاتكم، وأهان كرامتكم". وقال أيضًا: "لم تعد بلادك ملكًا لك، أنت لم تعد محترمًا فيها"[35]. وفي الحقيقة، ركز الخطاب اليميني النيوليبرالي المعارض لدولة الرفاه على مسألة الكرامة منذ الثمانينيات وحتى اليوم، إذ خاطب المواطنين - البيض - بما يمكن تلخيصه بـ"أنت تعمل ساعاتٍ طويلة ولا تنال ما تستحق، وتدفع ضرائب عالية لدولة الرفاه. الأموال التي تدفعها من تعبك تذهب إلى المهاجرين واللاجئين والهنود والأفارقة والمسلمين والمثليين والأمهات العازبات ومدمني المخدرات. كيف تقبل أن تكون مهانًا من نظام سياسي تحكمه نخب فاسدة ومتواطئة؟".

وأرى أن خطورة سياسات الهوية التي تتبناها تشكيلات اليمين الجديدة، لا تطاول الفئات التي تعاديها فحسب، بل هي تهديد للديمقراطية الليبرالية ككل، منتجةً انقسام المجتمعات الغربية على أساس هوياتي ومعمقةً إيّاه، لتغدو الانتماءات السياسية أقرب إلى الانتماءات القبلية والطائفية. كما أنها تهديد مباشر لنظام الرفاه وتدخّل الدولة لتقليل الفوارق الاجتماعية، فالنخب المليارديرية الداعمة لليمين الشعبوي المتطرف ليست في حالة صراع اقتصادي مع اللاجئين والعمال المهاجرين، لكنها تستخدم هذه البروباغندا لتحشيد أصوات الناخبين ضد نظام الرفاه، وبهدف تخفيض الضرائب والرسوم المفروضة على أرباب العمل.

---

(35) Fukuyama, "Against Identity Politics," p. 4.

5 - تشكيلات اليمين الجديدة

من الضروري تمييز اليمين التقليدي من تشكيلات اليمين الجديدة؛ فاليمين التقليدي تمثله الأحزاب المحافظة الكبرى كالحزب الجمهوري في الولايات المتحدة، وحزب المحافظين في بريطانيا، والحزب الديغولي (UMP) في فرنسا. وكذلك الأحزاب الديمقراطية المسيحية كالاتحاد الديمقراطي المسيحي (CDU) في ألمانيا، وحزب النداء الديمقراطي المسيحي (CDA) في هولندا. وهذه الأحزاب لم تكن تاريخيًّا أحزابًا شعبوية ولا متطرفة.

أما تشكيلات اليمين الجديدة، فأعني بها ثلاثة تيارات متداخلة، هي اليمين الشعبوي واليمين الشعبوي المتطرف واليمين البديل. وكان صعودها في العقد الأخير مترافقًا مع صعود الشعبوية، والمرتبطة بدورها بانتشار وسائل التواصل الاجتماعي. لذلك، لا بد من التوقف بدايةً عند الشعبوية، ثم تعريف هذه التيارات الثلاثة وتحديد أي من الأحزاب والشخصيات تنضوي فيها. ثم عرض الأفكار التي تشترك فيها، ما يجعل منها تيارًا عامًّا متقارب المنطلقات والأهداف.

الشعبوية (populism) هي، بحسب تعريف كاس موده، "أيديولوجيا تعتبر أن المجتمع منقسم بشكل أساسي إلى مجموعتين متجانستين ومتعارضتين، هما 'الشعب النقي' في مقابل 'النخب الفاسدة'، وتطالب بأن تكون السياسة تعبيرًا عن الإرادة العامة للشعب"[36]. لذلك، فإن للشعبوية خصمين رئيسين هما: النخبوية (elitism) لكونها مرآة الشعبوية ومعكوسها، إذ تشتركان معًا بالنظرة المانوية إلى المجتمع، والتعددية (pluralism) التي ترفض فكرة التجانس، وترى المجتمع تركيبًا متنوعًا من

(36) Cas Mudde, "The Populist Zeitgeist," *Government and Opposition*, vol. 39, no. 4 (2004), p. 543.

الأفراد والجماعات. وبما أن الشعبوية أيديولوجيا ضيقة (thin-ideology)، فهي غالبًا ما تندمج مع أيديولوجيات أخرى، ضيقة أو كثيفة، فتظهر في شكل شعبوية قومية أو شعبوية اشتراكية أو شعبوية بيئوية[37].

اليمين الشعبوي (populist right) هو تركيب يجمع بين الشعبوية والأهلانية (nativism)، والأهلانية تجمع بين القومية ورهاب الغرباء، وبتعريف موده هي "أيديولوجيا ترى أن الدول يجب أن تُقطن حصرًا من أبناء الجماعة الأهلية (الأمة)، وأن العناصر غير الأهلية (الأجنبية)، سواءً كانت أفرادًا أو أفكارًا، تشكل تهديدًا جوهريًا للدولة-الأمة". لذلك، ترى الأهلانية أن للأمة أعداء في الداخل كما في الخارج، ولطالما استهدفت هذه الأيديولوجيا المجموعات الأقلية في الدول الغربية، سواء كانوا من الشعوب الأصلية أو من المهاجرين واللاجئين. ويُميِّز "الشعب الأصلي" من "الغرباء"، بناءً على أحكام مسبقة عرقية وإثنية ودينية[38]. ومن بين أحزاب اليمين الشعبوي التي تجمع بين الشعبوية والأهلانية، نذكر حزب التقدم في النرويج (FrP)، وحزب الفنلنديين الأصلاء (PS)، وحزب استقلال بريطانيا (UKIP) وزعيمه السابق نايجل فاراج. أما حزب هيا إيطاليا (FI)، فهو يميني وسطي، لكن زعيمه سيلفيو برلسكوني الراحل كان يحمل مواصفات اليمين الشعبوي.

أما **اليمين الشعبوي المتطرف** (radical populist right) فينبغي أن تجتمع فيه ثلاث صفات: الشعبوية والأهلانية والسلطوية. السلطوية (authoritarianism) هي "الإيمان بالمجتمع المنظم بشكلٍ صارم، حيث إن أي مخالفة للسلطة تعاقَب بحزم". وتترجم السلطوية عبر فرض سياسات أمنية متشددة وحازمة، وتدخل الشرطة في مختلف المجالات[39]. وتميل

(37) Ibid., p. 544.

(38) Cas Mudde, *The Populist Radical Right: A Reader* (London: Routledge, 2016), p. 26.

(39) Ibid.

السلطوية إلى تحويل القضايا الاجتماعية والإنسانية إلى قضايا أمنية، فمن خلال الربط بين اللاجئين والإرهاب على سبيل المثال، تتحول قضية اللاجئين من قضية إنسانية إلى أمنية، بالتالي "يجوز" معاملة اللاجئين معاملة المشتبه بهم أو المجرمين. ومن الأحزاب التي تجمع بين الشعبوية والأهلانية والسلطوية: الجبهة الوطنية (FN) لمارين لوبان، وحزب الاسترداد (R!) لإيريك زيمور في فرنسا، وحزب إخوة إيطاليا (FdI) وزعيمته جورجا ميلوني، وحزب رابطة الشمال (LN) وزعيمه ماتيو سالفيني في إيطاليا، وحزب الحرية الهولندي (PVV) وزعيمه خِيرت فيلدرس، وحزب الحرية النمساوي (FPÖ)، وحزب البديل الألماني (AfD)، وحزب الشعب في الدنمارك (DF)، وأحدثها حزب صوت (Vox) في إسبانيا. أما أكبرها وأكثرها أثرًا في السياسة الأوروبية، فهما حزب القانون والعدالة (PiS) الحاكم في بولندا، وحزب التحالف المدني المجري (Fidesz) الحاكم بزعامة فيكتور أوربان[40].

برز مصطلح اليمين البديل (Alt-Right) مع المجلة الإلكترونية *The Alternative Right* التي أسسها ريتشارد سبنسر في الولايات المتحدة عام 2010، إذ كانت الظاهرة افتراضيةً في بدايتها، قبل أن تتحول إلى واقع اجتماعي وسياسي خطير.

يُستخدم مصطلح **اليمين البديل** عنوانًا عريضًا لوصف جماعات سيادة البيض والقومية البيضاء، وجماعات الفاشية الجديدة والنازية الجديدة. وكذلك للإشارة إلى أفكارهم التي تنادي بالحفاظ على العرق الأبيض وتمكينه داخل المجتمع والدولة، وبسياسات حدودية متشددة لمنع الهجرة، إذ يشعر هؤلاء بالمظلومية وشعور الضحية، فهم ضحايا

(40) أخذت من **كاس موده** تعريفات الشعبوية والأهلانية والسلطوية. أما التمييز بين فئتي اليمين الشعبوي [غير المتطرف] واليمين الشعبوي المتطرف، وتوزيع الأحزاب بينهما؛ فهو لي. وعلى سبيل المثال، لا يضع موده حزب البديل الألماني ضمن اليمين الشعبوي المتطرف.

النخب الفاسدة والمهاجرين والأقليات، وضحايا الليبرالية والنسوية، وأحيانًا ضحايا المؤامرات التي يحوكها اليهود أو المسلمون. وقد وصِف هذا التيار بأنه مزيج من العنصرية والقومية البيضاء والشعبوية، وبأنه معادٍ للتعددية الثقافية ولحقوق الملونين والمهاجرين والمسلمين والنساء. كما أنه يرفض النموذج الديمقراطي الغربي، ويرفض المساواة أمام القانون من دون أخذ الفوارق "العرقية" والإثنية والجندرية في الاعتبار. بالتالي فهو تيار شعبوي وأهلاني وسلطوي وعنصري ومعادٍ للديمقراطية.

ترجع الجذور الفكرية لليمين البديل إلى طروحات مفكرين يمينيين من خلفية فاشية ونازية، ظهرت في ثمانينيات القرن الماضي وتسعينياته تحت مسمى "اليمين الجديد". كانت الفكرة هي ربط الجماعات اليمينية المتطرفة في الغرب بعضها ببعض، ثم تشكيل اتحاد فدرالي على غرار الاتحاد السوفياتي، يضم دولًا قومية متطرفة تحل محل الديمقراطيات الليبرالية. كان من بين أولئك المفكرين الإيطالي كلاوديو موتي (Claudio Mutti)، والفرنسي كريستيان بوشيه (Christian Bouchet)، والبلجيكي جان فرانسوا تيريار (Jean-Francois Thiriart) الذي سافر إلى روسيا في بداية التسعينيات ليطرح فكرة الوحدة الأوراسية بديلًا من الاتحاد السوفياتي والديمقراطيات الأوروبية. وهي الفكرة التي تبناها الروسي ألكسندر دوغين (Aleksandr Dugin) الذي يُعتبر اليوم من أعلام اليمين البديل، وسبق له أن نشر عددًا من المقالات في مجلة **اليمين البديل** الأميركية، كان لها تأثير مهم في جماعات سيادة البيض والنازية الجديدة، وفي ما سيُعرف بالظاهرة الترامبية[41].

(41) Emmi Bevensee & Alexander Reid Ross, "The Alt-Right and Global Information Warfare," Seattle, WA: IEEE International Conference on Big Data, 2018, p. 3, at: rb.gy/vtv890

واليوم، تبقى معظم جماعات اليمين البديل خارج البرلمانات الغربية، لكن هذا لا يعني التقليل من تأثيرها، إذ هي تنتخب - عندما تقرر أن تنتخب - اليمين الشعبوي المتطرف الذي يصل إلى البرلمان. كما أنها تدعم المرشح اليميني الشعبوي لأنها تجد فيه ما يمثل أفكارها وطروحاتها. ونذكر من بينها حزب العمال التقليدي (TWP) في الولايات المتحدة، وحزب الجبهة الوطنية (NF) في بريطانيا، والحزب الوطني الديمقراطي (NPD) في ألمانيا. وأميل إلى وضع حزب "ديمقراطيو السويد" (SD) ذي الجذور النازية ضمن اليمين البديل، وهو الذي حصد 20 في المئة من الأصوات في انتخابات 2022 وحاز 73 مقعدًا برلمانيًّا. ونجد في اليمين البديل أيضًا منظمات لها سجل في ممارسة العنف والإرهاب، مثل حركة المقاومة النوردية (NMB)، وحركة "مواطنو الرايخ" (Reichsbürger) التي خططت لانقلاب عسكري في ألمانيا في عام 2022.

وبعد تمييز اليمين الشعبوي من اليمين الشعبوي المتطرف واليمين البديل، يشار إلى أن هذه التيارات متداخلة ومتفاعلة بعضها مع بعض، فالواقع لا يلتزم بحدود التعريفات النظرية. وأفضل مثال على ذلك هو الظاهرة الترامبية فالرئيس دونالد ترامب رجل أعمال يميني شعبوي، ترشح للانتخابات الرئاسية في عام 2016 بوصفه ممثلًا لحزب يميني محافظ هو الحزب الجمهوري. وأثناء حملته الانتخابية، تلقى دعمًا وتأييدًا من جماعات اليمين الشعبوي المتطرف واليمين البديل. وعندما وصل إلى البيت الأبيض، وضع مستشارين له من عتاة اليمين البديل مثل ستيف بانون (Steve Bannon) وستيفن ميلر (Stephen Miller). وبما أن هذه التيارات والجماعات قد ساعدته في الوصول إلى الرئاسة، فهو ملتزم بدعم توجهاتها ومصالحها، ولو أنه قد لا يكون مؤدلجًا إلى الدرجة ذاتها. وبهذه الطريقة تنتقل الأفكار المتطرفة من الهوامش إلى التيار الرئيس في السياسة.

ثمة مشتركات عدة بين تشكيلات اليمين الجديدة - اليمين الشعبوي، اليمين الشعبوي المتطرف، اليمين البديل - تجعل مقاربتها كتيارٍ عام أمرًا ممكنًا بل ضروريًّا، فهي في العموم:

- جماعات **قومية شوفينية بيضاء** تؤمن بتفوق البيض، سواء "العرقي" أو الإثني أو الثقافي، وذلك تبعًا لدرجة تطرف كل منها. وينادي بعض مَن فيها - مثل ريتشارد سبنسر - بـ"واقعية العرق" (race realism)، أي أن الواقع يثبت تفوق العرق الأبيض.

- تشترك في **رهاب الغرباء ومعاداة المهاجرين**، بخاصة المسلمين منهم، بينما ينال المسيحيون الأفارقة حصتهم من العنصرية بسبب لون بشرتهم. تتبنى هذه التيارات المفهوم القومي التقليدي (النازي) الذي يرى في "المجتمع المتجانس" شرطًا ضروريًّا لقيام الدولة، بالتالي ينظر إلى التنوع الديموغرافي كتهديدٍ وجودي.

- تنزع نحو **الانفصال والانعزال**، فمن حيث الانفصال يطالب بعضهم بطرد غير البيض من الدول الغربية، أو بإقامة فصل عنصري لكيلا يختلط البيض بغير البيض. وقد تحدّث سالفيني صراحةً عن "تنظيف بلدنا من المهاجرين". أما من حيث الانعزال، فهي معادية للمنظمات الدولية كالأمم المتحدة والاتحاد الأوروبي، وللمعاهدات الدولية التجارية والصحية والمناخية. وهذا ما يبدو استمرارًا للمفهوم القومي التقليدي (الفاشي) للدولة، إذ يعتبر أن الدخول في منظمات ومعاهدات دولية يحد من سيادة الدولة، ويقيد حكم الشعب.

- تختلف في ما بينها بدرجة **العداء للقيم الليبرالية والديمقراطية الليبرالية**. ومن بين القيم الليبرالية محل الهجوم المتواصل مبدأ **المواطنة**، إذ إن سياسات الهوية التي تتبناها الجماعات المتطرفة ترفض المساواة مع الآخرين (الغرباء، الملونون)، وهذا ما يتبعه تقويض مبدأ **حكم**

الشعب، وذلك لأن الشعب عند هذه الجماعات هو المعرَّف إثنيًا ومذهبيًّا لا المعرَّف قانونيًّا وديمقراطيًّا. كما أنها تعادي اللباقة السياسية (political correctness)، بوصفها المعيار الليبرالي الذي يمنعها من حرية التعبير (حرية إطلاق الأحكام العنصرية والذكورية وما شابه)، بينما قد ينظر إلى استخدام الكلام الصفيق والسوقي دليلًا على صدق المتكلم، وهذا ما يجعله ممثلًا لـ "الشعب الحقيقي" لكونه يتكلم لغة الشارع.

الديمقراطية الليبرالية هي، في نظرهم، نظام فاسد يجب إزالته. فمن ناحية، ثمّة مؤسسات فيه غير منتخَبة تمنع "إرادة الشعب الحقيقية" من التحقق. ومن ناحية أخرى، تسيطر عليه نخب فاسدة باعت البلاد للغرباء. والبديل عنه هو "**الديمقراطية غير الليبرالية**" التي استطاع أوربان تحقيقها في المجر، توازيًا مع الانقلاب التدرّجي على الديمقراطية المجرية. وقد نجح في تحقيق ذلك عبر الإخلال بمبدأ فصل السلطات، وتقويض المؤسسات المستقلة، ولاسيما القضاء، ومنعها من حماية حقوق الأقليات، إضافة إلى تقييد حرية الإعلام، وقمع التظاهرات، واعتقال المعارضين.

- لا غرابة، إذًا، أن تبدي معظم هذه الأحزاب والجماعات **الإعجاب بنموذج روسيا البوتينية وشخصية بوتين** بوصفه البطل القومي الأبيض المسيحي الذي يواجه القيم الليبرالية المنحلة، وبوصفه الرجل القوي الذي انتصر على الإسلاميين في القوقاز وفي سورية. وبحسب أوربان، فإن روسيا أفضل نموذج لـ "الدولة غير الليبرالية". وربما لا يوجد زعيم من اليمين الشعبوي المتطرف، ولا زعيم من النازية الجديدة، إلا وأعلن إعجابه بالرئيس بوتين بوصفه قدوةً تحتذى، ومنهم ترامب ومارين لوبان وزيمور وفاراج وفيلدرس وبرلسكوني وسالفيني وميلوني، وصولًا إلى ريتشارد سبنسر وأندرس بريفيك. كما لا يخفى الدعم الذي يتلقاه اليمين

الشعبوي المتطرف من الأوليغارشية الروسية، إذ ترى روسيا فيهم امتدادًا لنفوذها داخل الدول الغربية[42].

وهذا في الحقيقة جزء من استراتيجية الحرب غير المتكافئة (asymmetric warfare) التي تخوضها روسيا مع الغرب؛ فمن خلال دعم الأحزاب والجماعات المتطرفة، تهدف روسيا إلى تقويض الديمقراطيات الغربية من الداخل، ومنع البرلمانات من الإجماع ضدها. وهذا ما لم ينجح بعد نشوب حرب أوكرانيا عام 2022، رغم محاولات أوربان تعطيل القرار الأوروبي. وكان دوغين قد نصح بهذه الاستراتيجيا في كتابه **أسس الجغرافيا السياسية** (1997)، إذ رأى أن مواجهة العدو الغربي تكون عبر "تشجيع النزعات الانفصالية والصراعات الإثنية والاجتماعية والعرقية"، و"دعم الجماعات المتطرفة والعنصرية والطائفية لكي تعطل العملية السياسية من الداخل"[43].

- تؤمن تشكيلات اليمين الجديدة في معظمها **بنظريات المؤامرة** وتساهم في نشرها وتوليدها. من بينها نظرية مؤامرة "الإبادة الجماعية للبيض" أو "الاستبدال العظيم" المرتبطة غالبًا بـ"الأسلمة المتسللة". ومنها نظرية مؤامرة "الماركسية الثقافية" (cultural Marxism) التي تزعم وجود مؤامرة يهودية-ماركسية هدفها تدمير الثقافة الأوروبية، من طريق نشر أفكار المساواة بين الجنسين، والتسامح مع الجماعات الإثنية والدينية المختلفة. ويُتهم مفكرو مدرسة فرانكفورت أنهم وراء هذه المؤامرة، فمن خلال نقدهم الثقافة الأميركية - الأصيلة - قد فتحوا الباب للنسوية والتعددية و"اختلاط الأعراق".

---

(42) تلقى حزب لوبان قرضًا من بنك روسي-تشيكي عام 2014 بقيمة 11 مليون يورو. وثمة اشتباه بتلقي حملة ترامب مالًا روسيًّا، الأمر الذي خضع لتحقيق مكتب التحقيقات الفدرالية (تقرير مولر (Robert Mueller)). إضافة إلى استثمار الأوليغارشية الروسية في عقارات ترامب بقيمة 100 مليون دولار، وهي قضية تنظر فيها المحكمة الفدرالية العليا.

(43) Aleksandr Dugin, *Foundations of Geopolitics*, Dylan Lawless (trans.) (Moscow: Arktogeia, 2000), p. 358.

في المقابل، ثمة فوارق مهمة بين تشكيلات اليمين الجديدة المختلفة، وحتى ضمن أحزاب اليمين الشعبوي المتطرف نفسها، نذكر منها:

- في مسألة **معاداة السامية**: كانت الحركات القومية الشوفينية متأثرة بالإرث النازي، وكان الجيل القديم منها معاديًّا للسامية بشكل صريح، مثل جان ماري لوبان. لكن بعد ازدياد الهجرة من البلدان المسلمة، وخصوصًا بعد هجمات 11 أيلول/ سبتمبر 2001، حلت معاداة الإسلام محل معاداة السامية، وصارت معظم جماعات اليمين المتطرف تصف نفسها بأنها صديقة لإسرائيل. بل إن عددًا من أعلام اليمين البديل والنازية الجديدة اليوم، هم من الصهيونيين المتطرفين. رغم ذلك، ما زالت معاداة السامية منتشرة عند بعضهم، مثل حركة المقاومة النوردية وبعض أفراد حزب البديل الألماني.

- ثمة **اختلاف كبير في طبيعة هذه الجماعات**، فمنها أحزاب سياسية تؤمن بقواعد اللعبة الديمقراطية وتمارسها بشكل دستوري. وعلى النقيض منها ثمة حركات تؤمن باستخدام السلاح وممارسة الإرهاب كوسائل لتحقيق الأهداف. وهي في المجمل لا تقبل أن يوضع بعضها مع بعض.

- ثمة **اختلافات في الفلسفة الاقتصادية**، إذ غالبًا ما ترتبط العقيدة القومية بسياسةٍ اقتصادية حمائية (protectionism)، وهو النهج المفضل لدى الجبهة الوطنية في فرنسا، ولدى الترامبية. وعلى مقربة منها، يميل حزبا رابطة الشمال وإخوة إيطاليا إلى الحمائية والانفصال عن الاتحاد الأوروبي ومنطقة اليورو. وهذا ما لن تستطيع الحكومة الحالية فعله، ذلك لأن إيطاليا معتمدة بشكل كبير على مساعدة البنك المركزي الأوروبي. أما في ألمانيا والدنمارك والنرويج، فنجد أن اليمين الشعبوي المتطرف يفضل النيوليبرالية. وعلى مقربة منه، يطالب اليمين المتطرف في السويد وهولندا والنمسا بتقليص إنفاق الدولة على الرفاه، وبتخفيض الضرائب،

وصولًا إلى الهدف المنشود وهو "**شوفينية الرفاه**" (welfare chauvinism)، أي قصر خدمات الرفاه على البيض الأصليين مقابل حرمان المهاجرين منها. أما في المجر، فسياسة حزب أوربان ليبرالية متحفظة أو ليبرالية تدخلية. وفي بولندا، يستخدم حزب القانون والعدالة تعبير "التعاليم الاجتماعية للكنيسة الكاثوليكية" لوصف سياسته الاقتصادية، وهي في الواقع اشتراكية مسيحية.

إن تشكيلات اليمين الجديدة من يمين شعبوي ويمين شعبوي متطرف ويمين بديل، هي أكثر ما يستخدم العنصرية الثقافية – من دون الاستغناء كليًّا عن العنصرية البيولوجية – في خطابه ومنطلقاته الفكرية، ويحشد الأصوات الانتخابية من خلال الإعلاء الشوفيني للذات، المترافق مع تحقير الآخرين ومجتمعاتهم وثقافاتهم.

رابعًا: مفهوم العنصرية الثقافية ومنهجه

بما أن العنصرية التقليدية هي كراهية الآخر أو الإساءة إليه بسبب "العرق" الذي ينتمي إليه؛ فإن العنصرية الثقافية هي كراهية الآخر أو الإساءة إليه بسبب ثقافته كلها، أو بسبب مكون من مكوناتها كالدين أو اللغة أو العادات أو المنتجات الإبداعية.

والعنصرية الثقافية نتاج للمنهج الثقافوي في دراسة أحوال الدول والشعوب والجماعات، حين يفسر تقدمها أو تأخرها، غناها أو فقرها، ظواهرها الإيجابية أو السلبية... بالثقافة وحدها أو قبل كل شيء، مختزلًا الثقافة بصفة أو بضع صفات، ومعتبرًا إياها صفات جوهرانية لا تتغير. ثم تعمم هذه الصفات الثابتة على جميع المنتسبين لتلك الثقافة بالولادة، كأنها "الصفات العرقية" في زمن العنصرية البيولوجية. بعد ذلك يصبح من السهل ترتيب الثقافات هرميًّا، بدلًا من الترتيب الهرمي للأعراق في القرن التاسع عشر.

ومن خصائص العنصرية الثقافية التي تعرف بها؛ أنها **أولًا، ثقافوية** فهي ترد مصائر البشر إلى أصولهم، وهي الأصول الثقافية هنا، أي أنتم متقدمون أو متخلفون بسبب أصولكم الثقافية المتقدمة أو المتخلفة. وهي **ثانيًا، عنصرية** إذ تلتقي مع العنصرية التقليدية في تطبيع هذه المصائر وتلك الأصول، أي اعتبارها ناجمة عن قوانين طبيعية حتمية، لا عن الشروط التاريخية والاجتماعية المتغيرة. وهي **ثالثًا، جوهرانية**، إذ تحدد صفاتٍ معينةً لكل ثقافة وتضفي طابعًا جوهرانيًا عليها. وهي **رابعًا، لاتاريخية (أناكرونية)** حين لا تقرأ الظاهرة الاجتماعية أو الفعل البشري في ضوء الشروط التاريخية، بل ترفع كلًّا منهما فوق التاريخ، وتراه تمظهرًا لثقافة لاتاريخية. وهي **خامسًا، تعميمية** إذ تنقل الصفات الثابتة التي حددتها لثقافة ما إلى جميع المنتسبين - أو من يظن أنهم منتسبون - إلى تلك الثقافة. وعندما تصل العنصرية الثقافية إلى درجة إنكار حرية الفرد وإرادته، وتقدمه في صورة الروبوت المسيَّر من ثقافته، تصبح **حتمية ثقافية سادسًا.**

إن تعريف المفهوم هو الذي يحدد منهجه بدرجة معينة، فعند النظر في النظريات السياسية التي تعطي الثقافةَ دورًا وأهمية، ينبغي طرح السؤالين الأولين عن النظرية: هل تحدد النظرية صفات جوهرانية ثابتة لكل ثقافة من الثقافات؟ وهل تعمّمها على جميع أبناء تلك الثقافة أو على معظمهم أو على شريحة كبيرة منهم؟ والسؤالين الآخرين: هل تفسر النظرية مختلف الظواهر السياسية والاقتصادية والاجتماعية بتلك الصفات الثابتة في الثقافة/ الشعب؟ وهل تقارب الثقافة بوصفها ظاهرة لاتاريخية معزولة عن الظروف السياسية والاقتصادية للمجتمع؟

لا يختلف الأمر كثيرًا عند نقد نظريات المؤامرة؛ إلا بإضافة التهافت المنطقي للفرضيات المشكلة للنظرية، وباستخدام المحاجات عبر-التخصصية لدحض المقولات الأساسية للنظرية، وبعد ذلك يمكن تفسير الظواهر تفسيرًا علميًّا بدلًا من التفسير الذي اختارته نظرية المؤامرة.

عند دراسة الأعمال الأدبية، يصبح الأمر متعلقًا بالصور والتمثلات (representations) التي يظهر فيها الفرد أو الجماعة البشرية، والسؤال عما تتضمنه هذه الصور والتمثلات من عنصرية تقليدية أو عنصرية ثقافية. وهل تفسر سلوكات الأفراد وظواهر المجتمع تفسيرًا ثقافويًّا، يردها إلى ثقافة جوهرانية تنتج هذه التمظهرات في طبيعتها الثابتة؟ بالتأكيد، فإن من حرية الكاتب أن يصور شخصياته كما يريد، لكنه في الوقت ذاته مسؤول عن هذا التصوير، وعن النتائج التي قد تترتب على ترسيخ الأحكام التنميطية والمسبقة تجاه جماعة بشرية معينة.

وإذا ما نظرنا إلى العنصرية الثقافية بوصفها خطابًا بمعناه العام، خطابًا منتشرًا في وسائل الإعلام وعلى ألسنة السياسيين والمثقفين ونجوم وسائل التواصل، فقد نستدل عليه بوصفه: 1) كل خطاب يحدد صفة أو صفات ثابتة لثقافة من الثقافات، ثم يعممها على شريحة بشرية واسعة. 2) كل خطاب يقسم الثقافات إلى سامية ومنحطة، أو يرتبها هرميًّا. 3) كل خطاب يتبنى الحتمية الثقافية، يرى أن سلوك الأفراد مرسومًا ومحكومًا بالثقافة التي ورثوها أو نشأوا فيها، مستبعدًا حرية الإرادة لديهم.

وفي النهاية، أعتقد أن استعراض تاريخ العنصريات كان مفيدًا لرؤية الظاهرة في إطار أوسع، ولملاحظة التغيرات والتحورات التي طرأت عليها في السياقات التاريخية المختلفة. وأرى أن تفكيك نظريات العنصرية التقليدية بما تضمنته من علوم زائفة ومغالطات منطقية، يساعد في تفكيك نظريات العنصرية الجديدة التي تستخدم الأدوات ذاتها. والآن بعد تحديد العنصرية الثقافية كمفهوم ومنهج، يمكننا النظر في الأدبيات والسرديات المشكلة والمنتجة لها، بدءًا من النظريات السياسية، ثم نظريات المؤامرة، ثم أعمال أدبية متنوعة. وقد يكون نقد العنصرية الثقافية أصعب من نقد العنصرية التقليدية، فالأخيرة "شر صلب" إذا ما استخدمنا مصطلحات زيغمونت باومان. أما الأولى فهي "شر سائل" قد يأتي في صورة نظرية علمية، أو أفكار إصلاحية وتنويرية خيرة، أو أعمال أدبية مسلية.

الفصل الثالث

في النظرية السياسية

أولًا: هل تتعارض ثقافات معينة مع الديمقراطية؟

"ثمّة زمنٌ قيل فيه إن الثقافتين اليابانية والألمانية
غير قادرتين على المحافظة على القيم الديمقراطية،
ثم ثبت أن ذلك خطأ".
جورج بوش الابن. شباط/ فبراير 2003[1]

هل يتطلب نشوء النظام الديمقراطي ثقافة ديمقراطية؟ وهل ثمة ثقافات تتعارض مع الديمقراطية؟

رأينا في الفصل الأول وجود مقاربتين عامتين لفهم الثقافة، الأولى جوهرانية ترى الثقافات ثابتة والثانية دينامية تراها متغيرة، وقد بُنِيَت على هاتين المقاربتين/ الرؤيتين نظريات وفرضيات وتحليلات في دراسات الانتقال الديمقراطي ضمن علم السياسة المقارن. فمن المقاربة الجوهرانية جاءت **الأطروحة الأزلوية** (primordialist argument) التي تعامل الثقافة على أنها شيء موضوعي وموروث، شيء ثابت منذ العصور البدئية/ الأزل.

(1) William Roberts Clark, Matt Golder & Sona N. Golder, *Principles of Comparative Politics*, 3rd ed. (Los Angeles: SAGE Publications Ltd, 2018), p. 223.

ووفقًا لها، فإن الثقافة موجودة مسبقًا، وتبقى من دون تغيير، ولا تتأثر بالتفاعل السياسي. بالتالي، فإن المؤسسات السياسية - مثل الديمقراطية - لا يمكنها أن تتوافق مع جميع الثقافات، ما يعني أن الديمقراطية لا تصلح للجميع. وفي مقابلها تقف **الأطروحة البنائية** (constructivist argument) التي تعامل الثقافة على أنها شيء مبني أو مبتكر أكثر من كونها شيئًا موروثًا. ووفقًا لها، فإن الثقافات متغيرة ولا تولد دفعة واحدة، وجميع الثقافات تتغير بالتفاعل مع العوامل الاجتماعية والاقتصادية والسياسية[2].

1 - طروحات كلاسيكية

كان آيسخيلوس (525-456ق.م.) من أوائل من ربطوا بين النظام السياسي والثقافة، وذلك في مسرحيته "الفرس"، إذ رأى أن النظام السلطوي يناسب شعوب آسيا، بينما النظام الديمقراطي يناسب الشعب الأثيني الإغريقي. ثم تابع أرسطو (384-322ق.م) في ترسيخ مفهوم "الاستبداد الشرقي" ليصبح مقولةً أساسية في الأدب السياسي، لكنه أضاف عوامل أخرى لنشوء الديمقراطية، من بينها وجود طبقة وسطى واسعة. وبعد قرون رأى مونتسكيو (1689-1755) أن الملكية هي أكثر الأنظمة ملاءمةً للدول الأوروبية، والاستبداد هو الأكثر ملاءمة لدول المشرق، بينما كانت الديمقراطية النظام الأكثر ملاءمة للعالم القديم. بحسب مونتسكيو، فإن القوانين تعكس العقلية المسيطرة للشعب، فكون نظام الحكم استبدادًا أو ملكيًّا أو ديمقراطيًّا يعتمد، بشكل رئيس، على غلبة التوجهات المدنية للشعب.

وقد رأى ألكسيس دو توكفيل (1806-1859) الأمر ذاته، فقال إن ازدهار الديمقراطية في الولايات المتحدة يعكس التوجهات التشاركية

(2) Ibid., p. 224.

والليبرالية للشعب الأميركي. كما ذهب جون ستيوارت مِل (1806-1873) إلى أن الثقافات المختلفة تناسبها مؤسسات سياسية مختلفة، فقال: "لا أحد يعتقد أن جميع الشعوب قادرة على تسيير جميع أنواع المؤسسات"، وأوضح: "لا شيء سوى القوة الخارجية، يمكنه أن يقنع قبيلةً من هنود أميركا الشمالية بأن تخضع لقيود الحكومة المتمدنة والمنتظمة". وحتى أن مِل اعتقد أن أولئك الذين يدركون منافع الحكومة المتمدنة، ما زال عليهم أن يعيشوا تحت الحكم السلطوي، في حال لم تتوفّر لديهم الخصائص المطلوبة لتدعيم نظام حكم أفضل. وهذه الخصائص الضرورية تتضمن "عادات عقلية وخلقية"، مثل إرادة التعاون النشط مع قوانين السلطات العامة وقمع فاعلي الشر[3].

2 - نظريات التحديث

تنطلق نظرية التحديث (Modernization Theory) من أن جميع المجتمعات تمر عبر مراحل تاريخية واحدة من التطور الاقتصادي، وأن التطور الاقتصادي يساعد على ظهور الديمقراطية ونجاتها. ويُعتبر سايمور ليبست من أشهر منظّري الصيغة الكلاسيكية للنظرية في عام 1959[4]، ثم أضاف إليها العوامل الثقافية في عام 1960، لتحمل اسم **نظرية التحديث الثقافية** التي ترى أن التنمية الاقتصادية-الاجتماعية لا تنتج الديمقراطية بشكل مباشر، بل تُحدث تغييرات ثقافية معينة مثل نشوء ثقافة مدنية، وهذه التغييرات الثقافية تنتج الإصلاح الديمقراطي بشكل محتوم[5].

وعند تناول العوامل الثقافية المحددة لنشوء الديمقراطية، غالبًا ما يُعتبَر الدين مكونًا أساسيًّا أو وحيدًا للثقافة، فتصاغ الأطروحات حول

---

(3) Ibid., p. 225.

(4) Ibid., p. 177.

(5) Ibid., p. 226.

توافق أو تعارض (incompatibility) كل من البروتستانتية والكاثوليكية والإسلام والكونفوشية والبوذية مع الديمقراطية. وقد شاع منذ الستينيات أن البروتستانتية تشجع على الديمقراطية، إذ عاد ليبست إلى طروحات ماكس فيبر عن العلاقة بين البروتستانتية والرأسمالية؛ وطورها لافتراض علاقة سببية بين البروتستانتية والديمقراطية، وذلك في نقطتين: 1) البروتستانتية تؤكد المسؤولية الفردية التي تعزز ظهور القيم الديمقراطية؛ 2) البروتستانتية تشجع التنمية الاقتصادية التي بدورها تنشئ الطبقة البرجوازية، وهي التي وجودها شرط ضروري لنشوء الديمقراطية. كما ذهب ليبست حينذاك إلى أن الكاثوليكية تتعارض مع الديمقراطية، وذلك لأنها تقوم على أسس كنسية واحدة وحقيقة واحدة، وهذا يتعارض مع حاجة الديمقراطية إلى قبول أيديولوجيات مختلفة ومتصارعة باعتبارها الأساس الشرعي للديمقراطية. وأضاف أن التراتبية الهرمية في الكنيسة الكاثوليكية، والتفضيل الواضح للسلطة الدينية على السلطة الدنيوية يشكلان مشكلة حقيقية لمبدأ المساواة بين المؤسسات الذي تفترضه الديمقراطية[6].

في الفترة ذاتها، قدم ألموند وفيربا نظرية **الثقافة المدنية** (Civic Culture) (1963) التي ترى ضرورة وجود ثقافة مدنية توفر "القاعدة النفسية للانتقال الديمقراطي"، ومن دونها تضمحل آفاق نجاة الديمقراطية. تُعرف **الثقافة المدنية** بأنها "مجموعة من المواقف المشتركة التي يُعتقد أنها تعزز الديمقراطية والممارسات الديمقراطية"[7]. وقد ميز ألموند وفيربا بين ثلاثة أنماط من الثقافة السياسية: 1) الثقافة المحلية (parochial): وهي تتوافق مع الثقافة السياسية للمجتمعات القبلية الأفريقية، حيث لا توجد أدوار سياسية

---

(6) Ibid., pp. 238-239.

(7) Ibid., p. 228.

متخصصة، وتكون التوجهات السياسية للأفراد غير منفصلة عن توجهاتهم الدينية والاجتماعية. 2) ثقافة الرعية (subject): وفيها يدرك الرعايا وجود سلطة سياسية متخصصة، لكن علاقتهم بها تكون سلبية، إذ هم يخضعون لها من دون أن يشاركوا في صنع السياسات. وهي الثقافة السياسية السائدة في الأنظمة السلطوية كالاتحاد السوفياتي السابق. 3) الثقافة المشاركة (participant): وفيها يكون أفراد المجتمع نشطين في المشاركة السياسية، ومتفاعلين مع النظام بمختلف مؤسساته السياسية والإدارية، ولو اختلفت تقييماتهم لها. وهذه تكون في المجتمعات الديمقراطية[8].

لم يفترض ألموند وفيربا أن هذه الثقافات السياسية متماثلة ومتجانسة في ذاتها، ولم يفترضا ثبات الثقافات على حالها. وكذلك لم يفترضا وجود "انسجام" (congruence) بين الثقافة والنظام السياسي، إذ غالبًا ما تحدث أزمات سياسية بسبب عدم قدرة الأنظمة على تحقيق هذا النوع من "الانسجام"[9]. وقد لاحظ بشارة أن ألموند وفيربا لم يدعيا تفسير نشوء الديمقراطية حيث نشأت، ولا غيابها حيث لم تنشأ، بل حاولا تفسير ثبات الديمقراطية حيث توجد باعتبار أن الثقافة المدنية عنصر حيوي للحفاظ عليها. لكن حدث بعد ذلك أن وُسِّع مفعول النظرية في الأكاديميا، لكي تشمل تفسير نشوء الديمقراطية وتفسير غيابها[10].

في الكتاب الشهير **صدام الحضارات** (1996) الذي نناقشه في الصفحات الآتية، تبنى هنتنغتون طروحات تعود إلى ليبست وأخرى أقدم منه، وقال: "المفاهيم الغربية تختلف بشكل جوهري عن تلك السائدة في

---

(8) Gabriel A. Almond & Sidney Verba, *The Civic Culture: Political Attitudes and Democracy in Five Nations* (Princeton: Princeton University Press, 1963), pp. 17-18.

(9) Ibid., pp. 20-21.

(10) عزمي بشارة، **في المسألة العربية: مقدمة لبيان ديمقراطي عربي** (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2007)، ص 89.

الحضارات الأخرى. إن المثُل الغربية مثل الفردانية والليبرالية والدستورية وحقوق الإنسان والمساواة والحرية وسيادة القانون والديمقراطية والتجارة الحرة والفصل بين الكنيسة والدولة؛ ليس لها سوى صدًى ضعيف في الثقافات الإسلامية والكونفوشية واليابانية والهندوسية والبوذية والأرثوذكسية".

تعود بعض أطروحات هنتنغتون إلى مونتسكيو نفسه، خصوصًا وصفه الإسلام بالعنف واعتباره أن الاستبداد السلطوي مناسب للمجتمعات المسلمة، إذ قارن مونتسكيو المسيحية بالإسلام في عام 1752 قائلًا: "إن الدين المسيحي غريب عن قوى الاستبداد المحض. إن الرفق المنصوص عليه بشكل متكرر في الإنجيل يتعارض مع الغضب المستبد الذي يعاقب به أمير رعيته، ويمارس به قسوته. (...) بينما في الديانة المحمدية فالكلمة العليا للسيف، وهو ما زال يفرض سطوته على الناس بتلك الروح المدمرة التي تأسس بها". لقد تبنى هنتنغتون موقف مونتسكيو هذا، وأضاف إليه بعضًا من أطروحات لويس مثل قوله أن الإسلام "يعتبر أن السيادة لله، وأن الله هو المشرع الأول، وهذا ما أدى إلى كون الدولة الإسلامية بطبيعتها دولة ثيوقراطية". وبتعبير هنتنغتون، فإن "الله في الإسلام هو القيصر". وبعد النقطة الأولى التي أخذها عن مونتسكيو وهي أن المسلمين يألفون العنف السياسي، والثانية التي أخذها عن لويس والقائلة أن فصل الدين عن الدولة - أو ما لله لله وما لقيصر لقيصر - غير ممكن في الإسلام؛ يضيف هنتنغتون النقطة الثالثة القائلة إن الإسلام يتعارض مع الديمقراطية لأنه يتضمن معاملةً جائرة للمرأة، وبسبب القمع الأسري وسيادة الرجل على المرأة، ولأن العلاقة بين الجنسين تظهر في المستويات العليا للمجتمع على شكل نظام استبدادي سلطوي[11].

(11) Clark, Golder & Golder, pp. 239-240.

استمرت الأطروحات التي تفسر اختلاف الأنظمة السياسية باختلاف ثقافات الشعوب حتى اليوم، وهي في العموم تختزل الثقافة بالدين وحده، وتختزل الدين بما يعرفه هذا الباحث أو ذاك عنه، وبما يناسب تفسير غياب الديمقراطية في بلد معين. فقد نظر إنغلهارت وفيلزل إلى معتقدات الجماهير (mass beliefs) بوصفها حلقة الوصل بين البنى الاجتماعية ودرجة تطورها من جهة، والفعل البشري الهادف إلى التحول الديمقراطي من جهة أخرى[12]. وقدما **فرضية الانسجام** (The Congruence Thesis) (2005) التي رأت أن النظام السياسي لبلد ما يتوافق مع معتقدات الشعب السائدة حول السلطة. لذلك، فإن الأنظمة السلطوية تكشف أن أفراد الشعب في معظمهم يؤمنون بشرعية السلطة المطلقة، بينما تكشف الديمقراطيات أن أفراد الشعب في معظمهم يؤمنون بحق الشعب في إمساك السلطة السياسية. وفقًا لهذه الرؤية، فإن ثقافة الشعب هي التي تشكل المؤسسات. وقد صاغ الباحثان مجموعة من الأسئلة على شكل استبيان (survey) طُرح على أفراد من ثقافات مختلفة، لكي يجيبوا عليه، وتقاس بالتالي معتقداتهم إذا كانت ديمقراطية أم لا[13].

توصلت دراسة إنغلهارت وفيلزل إلى وجود فارق كبير بين كون غالبية المجتمع من البروتستانت أو من المسلمين من حيث تفضيل الديمقراطية، فكلما زادت نسبة البروتستانت عن المسلمين في المجتمع، زادت درجة الديمقراطية في الدولة. وخلصت الدراسة إلى أن الإسلام يميل إلى قمع القيم التحررية عند الشعوب بطرائق متعددة، وأن العيش في بلد غالبيته مسلمة يعني الحصول على حريات أقل، سواء كنت مسلمًا أو غير مسلم[14].

(12) Christian W. Haerpfer et al. *Democratization* (Oxford: Oxford University Press, 2009), p. 128.

(13) Ibid., p. 134.

(14) Ibid., pp. 141-142.

3 - نقد نظريات التحديث

لقد شاع **الربط بين البروتستانتية والديمقراطية وإرجاع هذه الأطروحة إلى فيبر مع أنه لم يقل ذلك**. إن ما تحدث عنه فيبر هو نمط تدين معين عند أتباع الكنيسة الكالفنية، يعتبر فيه الإخلاص في العمل شكلًا من أشكال العبادة والتقرب إلى الله، ورأى أن لذلك دورًا في ازدهار الاقتصاد الرأسمالي في مناطق انتشار الكالفنيين[15]. وما تخفيه نظريات التحديث عندما تستشهد بـ فيبر أمران: الأول، هو أن الرأسمالية التجارية (المركنتلية) ظهرت في المدن التجارية الإيطالية قبل الإصلاح الديني بزمن، بالتالي فهي ليست نتاجًا للبروتستانتية. الثاني، هو أن فيبر لم يتحدث عن الديمقراطية في كتابه، ولم يربط بينها وبين الرأسمالية. هذا الربط أقامه ليبست في عام 1960، ولا أراه دقيقًا إلا في حال أدت الرأسمالية إلى نشوء طبقة متوسطة واسعة، صارت تطالب - فوق الاكتفاء المعيشي - بمزيد من الحريات، وهذا يتطلب رأسمالية مترافقة مع عدالة اجتماعية لا رأسمالية كلاسيكية. أو في حالة صعود القوى المناهضة للرأسمالية من طبقة عاملة ونقابات تمثلها، ومحاولتها انتزاع حقوقها الاقتصادية والاجتماعية والسياسية، ففي هذه الحالة تنشأ الديمقراطية بفعل القوى المناهضة للرأسمالية. وبكلام آخر؛ فإن النمو الاقتصادي يقود إلى الديمقراطية في حال كان مترافقًا مع تنمية شاملة في مجالات التعليم والصحة والخدمات، ومع توزيع عادل للثروة. أما الرأسمالية الاحتكارية فهي عقبة أمام الديمقراطية.

المشكلة الثانية في هذه النظريات هي أنها **ثقافوية**، وتعزل الثقافات عن الظروف المادية والبنيوية للمجتمعات التي تنشأ فيها وبالتفاعل معها.

---

(15) ماكس فيبر، **الأخلاق البروتستانتية وروح الرأسمالية**، ترجمة محمد علي مقلد (بيروت: مركز الإنماء القومي، 1990)، ص 73.

فعند الحديث عن الثقافة الإسلامية لا ينظر إلى طبيعة الأنظمة الحاكمة في الدول المسلمة، بل ينظر إلى الإسلام كأنه ظاهرة لاتاريخية معلقة فوق الزمان والمكان. وكثيرًا ما يُلجأ إلى الثقافة بوصفها "طوق نجاة النظرية" عندما تعجز عن تفسير واقع ما، فإذا لم تؤد الرأسمالية والتجارة الحرة إلى الانتقال الديمقراطي في بلد ما؛ تُستحضَر الثقافة كإجابة جاهزة[16].

المشكلة الثالثة أنها تتبنى **المقاربة الجوهرانية الاختزالية للثقافة**، فترى الثقافات ثابتة لا تتغير. وقد تختزل الثقافة إلى جوهر واحد أو بضعة جواهر تنبثق منها الظواهر الاجتماعية والسياسية كافةً، بينما تؤكد الأدلة التجريبية أن جميع الثقافات مخترعة ومشكلة أكثر من كونها موروثةً أو ثابتة، وبناءً عليه فلا يمكن اعتبار أن ثمّة ثقافات أو ديانات معينة تتعارض مع الديمقراطية بشكل دائم. فالعقيدة الإسلامية - مثلًا - خضعت لتفسيرات متعددة تاريخيًّا، وبطرائق مختلفة من أجل تبرير أنظمة حكم مختلفة. وفي الحقيقة، إن جميع الأديان تحوي عناصر اعتقادية يمكن رؤيتها على أنها تتوافق مع الديمقراطية، وعناصر اعتقادية تتعارض مع الديمقراطية. لكن ما يفعله لويس وهنتنغتون وإنغلهارت وغيرهم، هو أنهم يختارون من المسيحية عناصر توحي بالتوافق مع الديمقراطية، ويختارون من الإسلام ما يتعارض مع الديمقراطية، ويصنعون من ذلك ثنائيات ضدية حدية.

وفي الرد على أطروحات هنتنغتون حول تعارض الإسلام مع الديمقراطية، رأى بعض الباحثين أن الديمقراطية تجد أساسًا لها في مبدأ

---

(16) أشار عزمي بشارة إلى ذلك في معرض نقده لنظريات التحديث: "التفسير الثقافي هو ما يتم اختلاقه لتفسير كل انحراف عن جادة النظرية، أو لتبرير كل خطأ في التوقع حول نشوء أو عدم نشوء الديمقراطية. وكأن عامل الثقافة هو احتياطي النظرية عند إصابتها بقصور في التفسير. وبذلك أنتجت الثقافة السياسية معجمًا لكل نظرية عاجزة عن تفسير الظواهر، فكانت الثقافة ملجأ يستقبل النظريات المهزومة حول غياب الديمقراطية، عندما تعجز النظريات الاقتصادية والاجتماعية عن شرح غيابها". يُنظر: بشارة، **في المسألة العربية**، ص 101.

الشورى في القرآن الكريم، فالشورى تفرض على النبي نفسه أن يشاور من حوله في الأمور الدنيوية، وعلى المسلمين أن يشاور بعضهم بعضًا في مختلف المسائل. إن عملية المشاورة هذه شبيهة بالمشاورات التي تحصل في الهيئات التشريعية للديمقراطيات الحديثة. وذلك وفقًا لجون إسبوزيتو الذي رأى أن مفاهيم إسلامية مثل الإجماع والاجتهاد، ومبادئ فقهية مثل المصلحة؛ تشكل الأساس لصيغة إسلامية في الحوكمة البرلمانية والانتخابات التمثيلية والإصلاح الديني(17). وقد عاد باحثون آخرون إلى "صحيفة المدينة"، ورأوا أن الدولة التي أسسها النبي محمد في المدينة كانت دولة متعددة الأديان والقبائل، ولم تكن ذات صبغة دينية إسلامية موحدة، وهذا رمز دال على التعددية والتسامح في الإسلام(18). في كل حال، فإنني لا أسوق هذه الآراء للادعاء بأن للديمقراطية جذورًا في الإسلام، ولا في المسيحية، إذ إن الديمقراطية الحديثة هي ابنة الدولة الحديثة وظروف القرن العشرين. لكنها آراء تفيد في تبيان التنوع داخل كل دين وكل ثقافة، وعدم صحة الرؤية الجوهرانية الاختزالية.

المشكلة الرابعة تتعلق بمنهج البحث الذي بنيت عليه تلك النظريات؛ فالقول أن ثقافات أو أديانًا تتعارض مع الديمقراطية هو عبارة عن **فرضيات مبنية على استقراء تم في نقطة زمنية معينة**. فعلى سبيل المثال، إن ربط البروتستانتية بالديمقراطية من جهة، والكاثوليكية بالسلطوية من جهة ثانية، هو نتاج نقطة زمنية كانت الدول البروتستانتية في معظمها ديمقراطية، والدول الكاثوليكية في معظمها سلطوية. لذلك، فإن فرضيات كهذه تفقد قيمتها عند النظر إليها في نقطة زمنية أخرى، فاليوم أصبحت الدول الكاثوليكية في معظمها ديمقراطية. وما قيل عن تعارض الكاثوليكية مع الديمقراطية في الماضي، يقال اليوم عن

---

(17) Clark, Golder & Golder, p. 241.

(18) Ibid., p. 244.

الإسلام؛ إذ يلاحظ الباحث أن الدول الديمقراطية في العالم الإسلامي قليلة جدًّا، فيستنتج أن الإسلام يتعارض مع الديمقراطية، بينما يُرجع وليام روبرتس كلارك ذلك إلى أن غالبية الدول المسلمة فقيرة، ولو استطاعت هذه الدول تحقيق تنمية اقتصادية وأصبحت على درجة من الغنى، فعندئذ يمكن مقارنتها بالدول الغربية لمعرفة ما إذا كان الإسلام يتعارض مع الديمقراطية أم لا: "نعلم أن الدول الفقيرة أقل قدرةً على البقاء ديمقراطيةً من الدول الغنية، وقد تكون هذه هي حالة الدول المسلمة غير القادرة على البقاء ديمقراطية، وذلك لا يعود إلى أن غالبية سكانها مسلمون، بل لأنهم فقراء"[19]. ماذا لو فحص باحث العلاقة بين الكاثوليكية والديمقراطية في عام 1976؟ كان سيجد من بين 47 دولة كاثوليكية، 14 دولة فقط مصنفة دولًا ديمقراطية[20].

المشكلة الخامسة هي أنها **نظريات مصممة لهذا الغرض** (ad hoc)، وهي بالتالي غير قابلة للتعميم على غير الحالة المصممة لأجلها. ومن الممكن وصفها بأنها ذات أثر رجعي لأن البحث فيها يبدأ بعد وقوع النتيجة، والبحث مصمم من أجل الوصول إلى النتيجة المعروفة سلفًا، فهي لا تقدم نتائج مختلفة عما جاء في المقدمات. كأن يلاحظ الباحث أن الناتج المحلي الإجمالي (GDP) في الدول التي تتحدث لغات جرمانية أعلى منه في الدول ذات اللغات اللاتينية، فيصوغ بناءً عليه نظرية تبين دور اللغات الجرمانية في التطور الاقتصادي على خلاف اللغات اللاتينية التي تعيق الاقتصاد. هنا لم تقدم النظرية جديدًا، ولا يختلف هذا النوع من البحث عن دراسات الأعراق كثيرًا، إلا في أنها وضعت الخصائص الثابتة للثقافة في محل الخصائص الثابتة للعرق.

---

(19) Ibid., p. 251.

(20) Ibid., p. 243.

سادسًا وأخيرًا، بالنسبة إلى الاستبيان الذي أعده إنغلهارت وفيلزل من أجل قياس القيم التحررية لدى الجماهير، وجمعا بوساطته عينات من سبعين مجتمعًا، وجاءت النتائج بوجود علاقة ارتباط إيجابية (positive correlation) بين نسبة البروتستانت ودرجة ديمقراطية الدولة، في مقابل علاقة ارتباط سلبية (negative correlation) بين نسبة المسلمين ودرجة الديمقراطية، لا بد من التذكير بأن علاقة الارتباط (correlation) ليست علاقة سببية (causation)، بالتالي لا يمكننا تحديد أي من المتغيرين يؤثر في الآخر: هل تفضيل البروتستانت للديمقراطية هو الذي أنجب الأنظمة الديمقراطية؟ أم إن المؤسسات الديمقراطية هي التي ربت المواطنين على تفضيل الديمقراطية؟ وهذا ما لم يغفل عنه الباحثان حين أشارا إلى أن الدول البروتستانتية في معظمها غنية، وذات مستوى تعليم عال وقطاع خدمي واسع، وقد يكون تفضيل البروتستانت في غالبيتهم الديمقراطيةَ عائدًا إلى المنافع الاقتصادية والاجتماعية التي اختبروها في ظلها. وفي مقابل ذلك، أضيف أن الديمقراطية لن تكون من ضمن أولويات الأفراد المهددة حياتهم بالخطر، أو الذين يكدحون لتأمين الاحتياجات الأساسية من سكن وطعام ودواء وتدفئة. ومن المستبعد أن تنشأ الثقافة الديمقراطية في ظل الاستبداد، إذ لا تسمح طبيعة السلطة المتغولة بنشوئها.

في ختام المبحث لا أرى أن ثمة تعارضًا بين الإسلام والديمقراطية، ولا شيء في الإسلام يمنع المسلمين من إقامة أنظمة ديمقراطية. وقد سبق لبشارة أن ناقش هذه الإشكالية في كتابه **في المسألة العربية** (2007)، وأختتم بذكر بعض مما توصل إليه، إذ رأى أن من الضروري تفنيد التعميمات حول الثقافة العربية الإسلامية التي تزعم وجود تناقض بينها وبين الديمقراطية، ولكن لا يجوز الاستهتار بأهمية العناصر الثقافية لأنه قد سُلِّم بأنها لا تعبر عن جوهر لاتاريخي، بل هي تاريخية مصنوعة. أما المشكلة فتكمن في افتراض الثقافة ثابتة ومرتبطة بجماعات بشرية مثل

صفة يحملونها "العقلية"، وفي تحويل مركَّبات حضارية وتقاليد وإرث ثقافي إلى ثقافة سياسية واعتبارها كيانًا ثابتًا. وهذه فكرة عنصرية تجعل من الثقافة كيانًا لاتاريخيًّا[21].

ثانيًا: القراءة المانوية للتاريخ برنارد لويس نموذجًا

في الكتابين **أين الخطأ: التأثير الغربي واستجابة المسلمين** الصادر قبل 11 أيلول/ سبتمبر 2001، و**أزمة الإسلام: الحرب الأقدس والإرهاب المدنس** الصادر بعد 11 أيلول/ سبتمبر، قدم لويس رؤيته لعالمنا الراهن، ولتاريخ العالم على امتداد ألف وخمسمئة عام؛ بصورة حرب مستمرة ومتواصلة بين عالمين: "عالم إسلامي" و"عالم مسيحي". ويبدو أنه يرى التاريخ حرب أديان، إذ وصفهما بأنهما دينان يريدان السيطرة على العالم.

1 - عالمان متضادان - خارج الزمان والمكان

أول ما يلفت الانتباه في كتابَي لويس الشهيرين أنه لا يضع حدودًا واضحة لكل من العالمين "الإسلامي" و"المسيحي"، إذ تجده يتحدث عن العثمانيين والصفويين والمماليك كأنهم شيء واحد أو كتلة واحدة متجانسة لا تمايز فيها، ومن دون أخذ الحروب الطاحنة التي وقعت بينهم في الاعتبار. كما أنه يعتبر هذه الدول امتدادًا لا انقطاع فيه للممالك المسلمة التي عاصرت الحروب الصليبية، وكذلك للدولة العباسية وقبلها الأموية، وهكذا وصولًا إلى صدر الإسلام. لكنه في الوقت ذاته، لا يضم مسلمي الهند وباكستان وروسيا والصين وإندونيسيا وماليزيا إلى هذا "العالم الإسلامي" الذي لا حدود له. فهل كانت روسيا تحت حكم التتار المسلمين جزءًا من "العالم الإسلامي" أم من "العالم المسيحي"؟

(21) بشارة، **في المسألة العربية**، ص 93-94.

وهل كانت الهند تحت حكم المغول المسلمين جزءًا من "العالم الإسلامي" أم من "العالم الهندوسي"؟ وكذلك اليونان تحت حكم العثمانيين؟ إذ يلاحظ القارئ أن لويس يقصد الشرق الأوسط فقط عندما يتحدث عن "العالم الإسلامي"، ولا يأتي بمثال واحد عن مسلمي إندونيسيا والهند وباكستان الذين يبلغ عددهم ضعفي مسلمي الدول العربية مجتمعين.

وعلى الضفة الأخرى، فإن "العالم المسيحي" بلا حدود أيضًا، إذ يتحدث لويس عن الدولة البيزنطية الأرثوذكسية، وأوروبا الكاثوليكية في العصر الوسيط، وعصر التنوير الأوروبي، والثورة الفرنسية، وعصر القوميات العلمانية؛ وكأنها شيء واحد ينتمي إلى "عالم مسيحي" واحد ليس له حدود زمانية أو مكانية. فهل فرنسا بعد الثورة وحروب نابليون تنتمي إلى "العالم المسيحي" حقًّا؟ وهل يقبل الرعيل الأول من فلاسفة التنوير بهذه الصفة؟!

يبدو أن هذا اللاتحديد أمر مقصود؛ فهو ما مكن الباحث من القفز هنا وهناك، واختيار الحوادث والشواهد التي يريدها من أجل تدعيم أطروحاته، خصوصًا أنه يصنع تضادًّا تاريخيًّا بين ما يسميه "العالم الإسلامي" و"العالم المسيحي"، ويصور التاريخ أنه صراع أزلي أبدي بين هذين العالمين المتضادين في طبيعتيهما. ومن أجل اختراع هذا التضاد؛ كان لا بد من اعتبار الأديان ظواهر ثابتة لا تتغير، وأن لها جوهرًا يتخطى حدود الزمان والمكان من دون أن يمسه أي تغيير، فهو جوهر مطلق، ومفارق للشروط التاريخية التي ينبغي للظاهرة الدينية أن توجد فيها. ومن أجل اختراع هذا التضاد، لا بد أن تكون الخصائص الثابتة المزعومة للمسيحية نقيض الخصائص الثابتة المزعومة للإسلام ومعكوسها.

وعلى سبيل إضفاء صفات جوهرانية على الأديان، يرى لويس أن ثمة ثلاثة اختلافات جوهرية بين الإسلام والمسيحية، في المدخل والموقف

والنظرة إلى المرأة، العلم والموسيقى. ومن أجل إثبات ذلك؛ يقتطف ثلاثة مقاطع من رسائل لدبلوماسيين عثمانيين من القرنين الثامن عشر والتاسع عشر. ومن هذه المقاطع الثلاثة المقتبسة من ثلاثة رجال، يخلص إلى وجود فوارق جوهرية بين هاتين الحضارتين المتجاورتين والمتضادتين[22].

ومن أجل اختراع التضاد المزعوم بين العالمين "الإسلامي" و"المسيحي" الواقعين خارج المكان والزمان، يقدم لويس المسلمين على أنهم يكرهون الغرب (المسيحي)، هكذا من دون سبب واضح، وكأن لتلك الكراهية أسبابًا فوق طبيعية. يقول مثلًا: "المسلمون يكنون الاحتقار للغرب الكافر بصفة عامة"[23]. ويضيف أن الحضارة الإسلامية "اعتادت أكثر من ألف عام أن تحتقر الأجانب من الكفار والبرابرة"[24]. وقد يسأل سائل: كيف لحضارة "تحتقر الأجانب من الكفار والبرابرة" أن شهدت حركة ترجمة عظيمة في العصر العباسي؟ وكيف ورثت الحضارات القديمة وأضافت عليها؟ ويتابع لويس في تعميماته المفرطة: "المسلمون يحتقرون اللغات الأوروبية"[25]، وهم أيضًا يحتقرون "مهن الكفار التقليدية"[26]. ويبدو أنهم يحتقرون الموسيقى الغربية كذلك، إذ يرى لويس أنها "تلقى آذانًا صماء في شتى أنحاء الشرق الأوسط، باستثناء إسرائيل"[27]، من دون أن يخبرنا كيف توصل إلى "حقيقة" أن أبناء الشرق الأوسط لا يستمعون إلى الموسيقى الغربية؟ وأن لديهم موقفًا عدائيًّا منها؟

---

(22) برنارد لويس، **أين الخطأ؟ التأثير الغربي واستجابة المسلمين**، ترجمة محمد عناني (القاهرة: سطور، 2003)، ص 101.

(23) المرجع نفسه، مقدمة المؤلف، ص 11.

(24) المرجع نفسه، ص 40.

(25) المرجع نفسه، ص 65.

(26) المرجع نفسه، ص 76.

(27) المرجع نفسه، ص 231.

لا يتوقف لويس عند الأسباب الحقيقية التي أدت إلى وجود مواقف معادية للغرب في "العالم الإسلامي"، مثل الاستعمار الأوروبي والمشروع الصهيوني والهيمنة الأميركية على الثروات ودعم الغرب الأنظمةَ الدكتاتورية، بل عند أسبابه المتوهمة والمتخيلة. فالأطروحة الأساسية في كتابه **أين الخطأ** تقول أن المسلمين يشعرون بالهزيمة والانسحاق أمام "العالم المسيحي" الذي تفوق عليهم وأذلهم، لذلك يطرحون على أنفسهم سؤالًا: "من فعل بنا هذا؟"، والجواب المنتظر بحسب لويس: "الأيسر في العادة، والأكثر إرضاء للنفس، أن يلقي الإنسان تبعة بلاياه على غيره"[28]. هكذا فإن أسباب المواقف المعادية للغرب تعود إلى عصاب نفسي جماعي، وآليات دفاع نفسية طفولية تعم "العالم الإسلامي".

2 - الربط بين المسيحية والعلمانية

ثمة فكرة رئيسة يقدمها لويس في كتابيه المذكورين، وهي أن **المسيحية ديانة تفصل بين الدين والدولة بطبيعتها أو بجوهرها، وأنها نشأت "نشأة علمانية"** واستمرت على هذا النحو. في مقابل العالم الآخر المناقض لها، العالم المختلف جذريًّا وجوهريًّا عنها، وهو **"العالم الإسلامي" الذي لا يفصل بين الدين والدولة، ولم ينشأ "نشأةً علمانية"**. ومع أن لويس يشير إلى السياق التاريخي لتشكُّل المسيحية، ثم لتشكُّل الإسلام في كتابه **أين الخطأ**، إلا أنه لا يفعل الشيء ذاته في كتابه **أزمة الإسلام** بعد 11 أيلول/ سبتمبر. هكذا تصبح **مسألة العلمانية برمتها مرجوعةً ومعللة بالآية الواردة في إنجيل متّى، إذ ينسب للسيد المسيح قوله: "أعطوا ما لقيصر لقيصر، وما لله لله"**[29].

---

(28) المرجع نفسه، ص 239.

(29) برنارد لويس، أزمة الإسلام: الحرب الأقدس والإرهاب المدنس، ترجمة حازم مالك محسن (دمشق: صفحات للدراسات والنشر، 2013)، ص 45.

إن هذا الزعم القائل إن العلمانية نتاج مسيحي هو زعم جديد كل الجدة؛ فقد جاءت العلمانية في أوروبا ردًّا على شراسة السلطوية الكنسية لا نتاجًا لها. وجاءت نتيجةً لنزاع الدولة القومية مع المؤسسة الكنسية الأوروبية، التي أرادت إخضاع السلطات السياسية للسلطة الدينية المركزية في روما. ثم لا يمكن أن تكون المسيحية علمانية في جوهرها، ولا العلمانية مسيحيةً في جوهرها، فمع رفضنا منطقَ الجوهر الأرسطي؛ لا يمكن أن يكون جوهر الشيء نقيضه.

أما الفوارق المزعومة بين نشأة المسيحية "نشأة علمانية" ونشأة الإسلام "دين سلطة"[30] – فضلًا عن اللاتاريخية في إسقاط مفهوم العلمانية على ديانة ظهرت قبل ألفي عام – فإن ذلك يعود إلى أن المسيحية لم تنشأ في السلطة، بل نشأت خارج السلطة دينًا للفقراء والمستضعفين والمضطهدين، واستمرت على هذه الحال ثلاثمئة عام، إلى أن جاء الإمبراطور قسطنطين العظيم (272-337م)، الذي اعترف بالمسيحية واحدةً من ديانات الإمبراطورية بموجب مرسوم ميلان عام 313 م، ثم جعلها ديانة الإمبراطورية المفضَّلة عندما ترأس بنفسه المجمع المسكوني الأول في نيقية (325م) الذي حدد قانون الإيمان المسيحي الأول، ووصف ما يخالفه بالهرطقات، فلوحق معتنقوها واضطُهدوا، وبذلك صارت المسيحية "دين سلطة". فالمسيحية قبل قسطنطين العظيم تشبه الإسلام قبل الهجرة إلى المدينة، بكونها دعوة دينية من دون سلطة.

ثم إن هذا المنظور الثقافوي الذي يفسر ظهور الدولة العلمانية بنص ديني عمره ألفا عام يغفل السياق التاريخي لنشوء العلمانية في أوروبا. فلو كان مرد الأمر إلى نص ديني (آية إنجيلية) فلماذا لم تنشأ العلمانية في الدولة البيزنطية؟ ولِمَ لم تظهر في أوروبا العصر الوسيط؟ أو في مملكة الحبشة المسيحية قبل أن تعرف أوروبا المسيحية؟ طبعًا، لا تجيب الثقافوية عن

(30) المرجع نفسه، ص 45-46.

أسئلة كهذه، فهي تريد اختلاق فوارق متضادة بين الثقافات والأديان والشعوب، ثم ترسيخها وتأبيدها، بغية تبرير الصراعات الحالية والحروب المقبلة. وإذا افترضنا جدلًا أن هذه الآية الكريمة هي سبب ظهور العلمانية في أوروبا "المسيحية"، فكيف يمكن إقامة علاقة سببية بين سبب ظهر في القرن الأول (الآية) ونتيجة وقعت في القرن التاسع عشر (العلمانية)؟ وبأي منهج علمي يمكن قبول هذه السببية المزعومة[31]؟

إن ما تخفيه النزعة المركزية الأوروبية وموظفو الدين في خدمة السياسة هو أن المسيحية ديانة شرقية في الأصل، نشأت في الشرق الأوسط وتبلورت فيه، وهي تتقاطع وتتشابه مع الأديان المشرقية السابقة عليها واللاحقة لها في الرافدين والشام ومصر. نعم، ثمّة فوارق بين المسيحية والإسلام، والخلاف الرئيس بينهما هو حول طبيعة المسيح، وهذه مسألة لاهوتية تقع في الغيب والماوراء، ولم يكن الخلاف بينهما حول علمانية الدولة أو فصل السلطات أو الأدوار الجندرية. وعند النظر في الفلسفة الإسلامية والفلسفة المدرسية المسيحية في العصر الوسيط ندرك مدى التشابه بينهما، خصوصًا في محاولات التوفيق بين الدين والعلم، فمتى ولدت تلك الفوارق الجوهرية التي يزعمها لويس بين الإسلام والمسيحية؟

---

(31) يمكن باحثًا آخر أن يرجع إلى حديث "تأبير النخل" الوارد في صحيح مسلم بثلاث روايات (الأحاديث ذات الأرقام 2361 و2362 و2363). وفيه يقول النبي محمد: "إنما أنا بشر. إذا أمرتكم بشيء من دينكم، فخذوا به. وإذا أمرتكم بشيء من رأي، فإنما أنا بشر". وأيضًا: "أنتم أعلم بأمور دنياكم". ويُستدل بهذا الحديث على الفصل بين الأمور الدينية والأمور الدنيوية في الإسلام منذ نشأته. لكنني لا أذكر الحديث هنا لأذهب إلى ما ذهب إليه لويس، واعتباره ظهور العلمانية في القرن التاسع عشر عائدًا إلى نص ديني قديم، بل لأقول أن التضاد المزعوم بين المسيحية والإسلام هو مصطنع وغير حقيقي. يُنظر: مسلم بن الحجاج القشيري النيسابوري، **صحيح مسلم**، ج 4 (القاهرة: دار الحديث، 1991)، ص 1835.

3 - الربط بين الإسلام والإرهاب

يتابع لويس إضفاء صفات جوهرانية متضادة على كل من العالمين "الإسلامي" و"المسيحي"، فالإسلام -في رأيه - قد نشأ جهاديًا، أما الحروب الدينية المسيحية (الصليبية) فلم تظهر إلا بعد قرون عدة، وهي بالتالي انحراف عن الإيمان القويم وتعاليم الإنجيل[32]. ويضيف أن نظرية الاغتيال السياسي قديمة قدم الإسلام[33]. ومن أجل ربط ظاهرة الإرهاب الحديثة بالتاريخ الإسلامي القديم، يعود لويس إلى فرقة الحشاشين ويعطيها ذلك الدور الكبير والأثر العميق في الفكر الإسلامي. كما أنه يعتبر الفدائيين الفلسطينيين امتدادًا تاريخيًّا وفكريًّا للحشاشين. وكعادته في استخدام الألاعيب اللغوية؛ يقول أن الحشاشين كانوا يسمون أنفسهم "الفداوية"، والمقاومة الفلسطينية تسمى أيضًا "الفدائية"، وهو بذلك يقيم الدليل والحجة على الارتباط بين هاتين الظاهرتين المتباعدتين تاريخيًّا وجغرافيًّا[34].

إن الرد على طروحات لويس يجعل المرء يخوض في جدالات أشبه بجدالات اللاهوت الدفاعي، وذلك لأن منطلقاته الفكرية قريبة منه. وهو كغيره من الثقافويين المتسرعين في إطلاق الأحكام العنصرية الثقافية؛ ينتقي ظواهر بشرية تاريخية مثل العنف، الصراع على السلطة، الاغتيال السياسي، الغزو والتوسع والنهب والسلب... ويحولها إلى "ظواهر إسلامية" طالما أنها سلبية، فيصبح الإسلام مخترعها والمسؤول عنها، في مقابل "عالم مسيحي" هو معكوس "الإسلامي"، لا يسوده شيء من تلك الظواهر، وإن حدثت فهي انحراف عن الإيمان القويم. فللإسلام جوهر سيئ لا يتغير، كما أن للمسيحية جوهرًا طيبًا لا يتغير. وما التاريخ

---

(32) لويس، **أزمة الإسلام**، ص 61-66.
(33) المرجع نفسه، ص 174.
(34) المرجع نفسه، ص 145-146.

سوى صراع مانوي بين النور والظلام، والخير والشر، والمسيحية والإسلام.

وبالطبع، فإن ظاهرة الاغتيال السياسي موجودة قبل الأديان الإبراهيمية، ومستمرة من بعدها إلى اليوم. ففي اليهودية، مثلًا، ظهرت طائفة الزيلوت في القرن الأول للميلاد، وكان منها مجموعة خاصة تنفذ عمليات الاغتيال السياسي المنظمة، عرفت باسم "السيكاري"، أي حملة الخناجر. لكن لويس الذي يصطنع تضادًّا مانويًّا بين "العالم الإسلامي" و"العالم المسيحي" - أو "اليهو-مسيحي" كما يسميه أحيانًا - لن يذكر أمثلة عن الاغتيال السياسي الذي مارسه يهود أو مسيحيون، لكيلا يعكر صفو رؤيته المانوية، ولأنه يذهب بعد ذلك إلى اعتبار الإرهابيين الإسلامويين امتدادًا لفرقة الحشاشين "آباء الإرهاب"، وبذلك يصبح الإرهاب منتجًا إسلاميًّا، وصفةً ثابتة في الإسلام. ثم يوسع دائرة "الإرهاب الإسلامي" لتشمل المقاومة الفلسطينية، حتى اليسارية منها.

وخلافًا للثقافوية اللاتاريخية عند لويس، ينبغي أن تُدرس ظواهر القرن العشرين - الصهيونية مثلًا - في ظروف القرنين التاسع عشر والعشرين أولًا، لا أن ترد إلى حوادث غابرة مستخرجة من بطون الكتب القديمة - طائفة الزيلوت مثلًا - ثم تقام علاقة سببية زائفة بينهما. وكذلك حال المقاومة الفلسطينية التي تعود أسباب ظهورها إلى أن فلسطين محتلة وشعبها مهجر، لا إلى فرقة الحشاشين قبل تسعة قرون.

في الختام، لا بد أن يلاحظ المرء مدى التشابه بين طروحات المؤرخين المقربين من اليمين الأصولي اليهودي والمسيحي، مثل لويس وتلامذته؛ وطروحات منظِّري الإسلام السياسي، إذ إن كلا التيارين: 1) يرى العلاقة بين "الشرق" و"الغرب" حربًا صليبية أزلية أبدية، بين مؤمنين وكفار - نور وظلام - ملائكة وشياطين. 2) يعتقد بوجود فوارق جوهرية بين الإسلام

والمسيحية، ويركز عليها ويضخمها. 3) يرى الإسلام دينًا وسلطةً معًا، ولا يستطيع رؤيته كدين مثل بقية الأديان. 4) يزعم أن العلمانية منتج مسيحي. 5) ثقافوي يعتبر الدين محركًا للتاريخ، والنصوص محركة للبشر. 6) لاتاريخي يعزل الظاهرة عن الشروط الزمانية والمكانية التي أنتجتها.

ثالثًا: صدام الحضارات وصناعة العدو الجديد

كان لويس أول من استخدم مصطلح "صدام الحضارات" في مقالته "جذور غضب المسلمين" في عام 1990. ثم أصدر هنتنغتون كتابه **صدام الحضارات وإعادة تشكيل النظام العالمي** في عام 1996. ثم وقعت هجمات 11 أيلول/ سبتمبر 2001 التي وضعت الكتاب في قمة هرم الكتب السياسية المطلوبة، وظهر مؤلفه في صورة العالم العبقري والعارف بالغيب.

لقد أُشبعت أطروحة "صدام الحضارات" نقاشًا في الأوساط الأكاديمية والثقافية العربية والأجنبية، وثمّة مَن رأى أنها كانت ابنة لحظتها الزمنية بعد تفكك الاتحاد السوفياتي، ثم انتهت صلاحيتها، بينما أرى أنها ما زالت حاضرة وفاعلة، خصوصًا في السياسات الداخلية للدول الأوروبية والولايات المتحدة وأستراليا، بعدما أُنزلت من مستوى العلاقات الدولية إلى مستوى الصراعات الداخلية بين الأحزاب والتيارات والتكتلات، خصوصًا تلك التي تتبنى سياسات الهوية، وتقيم تمايزات ثم تقسيمات ثقافية-هوياتية بين الجماعات المختلفة.

1 - الحضارة: تعريف ذاتي وضبابي

المشكلات التي تثيرها أطروحة هنتنغتون كثيرة، من بينها أن تعريف الذات لديه يقوم، بشكل رئيس، على تعريف الآخر المختلف عنا، أي

تُعرف الـ "نحن" من طريق تعريف الـ "هم"[35]. صحيح أن هوية الفرد وهوية الجماعة تتشكلان في سياق التفاعل مع الآخرين، لكن هنتنغتون يتبع الطريقة القومية الشوفينية في تعريف الـ "نحن"، وفي تعريف الـ "هم" المكروهين من أجل توليد الإحساس بتفوّق الـ "نحن". وكان في إمكان عالم سياسة مثل هنتغتون أن يعرف الذات في ضوء مفهوم المواطنة مثلًا.

المشكلة الثانية هي أنه يعرف الحضارة تعريفًا ذاتيًّا لا موضوعيًّا، فهي عنده شعور الفرد بالانتماء إلى حضارة ما، وبما أن للفرد انتماءات متعددة إلى قبيلة أو مدينة أو دولة، فإن الحضارة - بتعريف هنتنغتون - هي "الانتماء الأكبر الذي ينتمي إليه الفرد"[36]. وهكذا تصبح الحضارة حالةً شعورية أو رابطة نفسية لا وجود ماديًّا أو موضوعيًّا لها، وذلك خلاف ما نعرفه من أن للحضارة وجودًا ماديًّا وموضوعيًّا، بمعزل عن شعور الأفراد تجاهها أو إدراكهم لها، بينما تُستخدم مفردة "الثقافة" لوصف الجانب غير المادي من الحضارة، لذلك اعتاد الباحثون استخدام توصيفات مثل "الحضارة الزراعية" أو "الحضارات البحرية". لكن في تعريف هنتنغتون ذاك، تصبح الحضارة كلها غير مادية، كأنه يضع الثقافة محل الحضارة. ثم يختصر هذه الحضارة/ الثقافة في شعور الانتماء إلى جماعة بشرية كبيرة، هي "القبيلة الأكبر التي ينتمي إليها الفرد". وهكذا تصبح الحضارات هي "القبائل البشرية المطلقة"، وما صدام الحضارات سوى "صراع قبلي على مستوى العالم"[37].

بعد مشكلة التعريف، تأتي مشكلة التقسيمات، إذ ليس لـ "حضارات هنتنغتون" حدود واضحة ودقيقة. فما يسميه "الحضارة الإسلامية" شبيه بما يسميه لويس "العالم الإسلامي"، وما يسميه "الحضارة الغربية" شبيه

(35) Samuel P. Huntington, *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order* (New York: Simon & Schuster, 2011), p. 21.

(36) Ibid., p. 43.

(37) Ibid., p. 207.

بما يسميه لويس "العالم المسيحي"؛ وهما عالمان ضبابيان متخاصمان ولهما صفات متضادة ومتعاكسة. فهل "الحضارة الإسلامية" تشمل الدول ذات الغالبية المسلمة فحسب، أم إنها تشمل ايضًا المسلمين المتوزعين في سبع قارات؟ وإذا أخذنا بتعريف هنتغتون للحضارة: "الانتماء الأكبر للفرد"، نجد أن القوميين الفرس والترك والعرب خارج إطار "الحضارة الإسلامية"، لأن القومية لا الإسلام هي انتماؤهم الأكبر. وسيصعب علينا تصنيف ملايين المسلمين الذين يرون أن انتماءهم الأكبر هو للقوميات أو للدول الوطنية أو لعمال العالم.

2 - حضارتان متضادتان ومتصادمتان

يرى هنتنغتون أن **مشكلة الغرب ليست مع المتشددين الإسلاميين بل مع الإسلام**، وهي مشكلة تاريخية لا حديثة؛ إذ إنه يتفق مع لويس في أن ثمّة حربًا دائمة بين الإسلام والمسيحية، وأن الإسلام هو "الحضارة التي هددت الغرب بالزوال مرتين على الأقل"[38]. يعتمد كلا المفكرين على صناعة فوارق جوهرية متضادة بين الإسلام والمسيحية، حيث تصبح صفات الإسلام الثابتة هي معكوس صفات المسيحية الثابتة. ثم يُسقطان هذا التضاد المزعوم على أحداث في الماضي، ليصبح التاريخ والحاضر والمستقبل حربًا صليبية مستمرة.

أضيف إلى ما ذكرته في المبحث السابق عن الحرب المزعومة بين عالمين "إسلامي" و"مسيحي"؛ أن الصراع بين الجغرافيا التي سمّياها "العالم الإسلامي/ الحضارة الإسلامية"، والجغرافيا التي سمّياها "العالم المسيحي/ الحضارة الغربية" - ونحدد الأولى بشرق المتوسط وجنوبه، والثانية بشمال المتوسط وغربه، وهذا ما لم يفعله المفكران قط - هو

(38) Ibid., p. 209.

صراع موجود قبل الإسلام والمسيحية، إذ قام منذ حروب الإسكندر مع الفرس الإخمينيين، وحروب الرومان مع مملكة البرثن ومملكة تدمر، وامتد إلى حروب البيزنطيين المسيحيين مع الفرس الساسانيين، ثم حروب البيزنطيين أنفسهم مع الإمبراطوريات العربية المسلمة، ثم حروب الصليبيين الكاثوليك مع الزنكيين والأيوبيين والمماليك. إذًا؛ **فالصراع الذي يعتبره لويس وهنتنغتون "صراعًا إسلاميًّا-مسيحيًّا" موجود قبل الإسلام والمسيحية**، وتعود أسبابه إلى التنافس بين الإمبراطوريات القديمة والوسيطة على منطقة الشرق الأوسط التي كانت أغنى منطقة في العالم، ففيها تتقاطع طرق التجارة العالمية، وفيها الحضارات الزراعية في بلاد الرافدين ووادي النيل التي كانت مصدر الغذاء الرئيس لتلك الإمبراطوريات. وبما أن هذا الصراع موجود قبل الإسلام والمسيحية، فلا يمكن أن يكون الإسلام أو المسيحية سببًا له، إذ لا يمكن السبب أن يأتي بعد النتيجة ببضعة قرون. هكذا نرى أن مجرد التحديد الجغرافي للصراع يُسقط خرافة "الحرب الإسلامية-المسيحية" الناجمة عن "الطبيعة المتضادة" لكلتا الديانتين.

ويرى هنتنغتون أن تلك الحرب التاريخية مستمرة حتى اليوم في صورة حرب **بين الإسلام والغرب**. وللأسف، فإن كثيرًا من المسلمين قد صدقوا أن ثمّة "حربًا إسلامية-غربية"، وهذا ضد مصلحتهم؛ فالمسلمون اليوم أضعف من أن يكونوا في حرب ضد الغرب أو الولايات المتحدة لوحدها. وإذا نظرنا إلى الدول المسلمة الغنية مثل دول الخليج العربي، نجد أنها من حلفاء الولايات المتحدة في المنطقة. وإذا نظرنا إلى الدول المسلمة القوية عسكريًّا مثل تركيا وباكستان نجد أنهما أيضًا من الحلفاء التاريخيين للولايات المتحدة، رغم توتر علاقات هاتين الدولتين معها في العقد الأخير. كما نذكر ببداهة أن الغرب ليس كتلة واحدة ذات موقف واحد، ولا المسلمين كتلة واحدة ذات موقف واحد.

وعلى غرار لويس، يرى هنتنغتون أن لدى المسلمين نظرة عدائية للغرب، وأنهم يعتبرون الثقافة الغربية "مادية وفاسدة ومنحطة وغير أخلاقية". كما أنهم "يحتقرون العلمانية واللادينية الغربيتين"، ويعتبرونهما "أسوأ من المسيحية الغربية"[39]. بالطبع، فإن النظرة المعادية للغرب مع وصفه بالصليبي أو المسيحي أو العلماني موجودة فعلًا، ولها أسبابها في الواقع قبل الذهاب إلى الثقافة والموروث والتحليل النفسي. لكن هذا التيار المعادي للغرب تمثله الجماعات الإسلاموية ومنظّروها والمتأثرون بها، وهم ليسوا قلة في كل حال، ومعهم بعض الماركسيين والقوميين العرب من الجيل القديم. وعلى خلاف هؤلاء، ثمة تيارات متنوعة من الشباب المتعلمين والمثقفين، ومن دعاة الديمقراطية والليبرالية والعلمانية؛ معجبة بالثقافة الغربية أيما إعجاب، ومتأثرة بها من خلال الكتب والأفلام والأغاني والأحداث الرياضية.

3 – الإسلام دين العنف والعسكرياتية

يوضح هنتنغتون – بالاعتماد على إحصاءات – أن مشاركة المسلمين في النزاعات التي حدثت بعد الحرب الباردة أكثر بكثير من مشاركة غير المسلمين، سواء كانت نزاعات أهلية أو حروب دول[40]. ويخلص من ذلك إلى أن **الإسلام دين عنيف يحض على العنف**، وها هي الإحصاءات تتكلم. لا نختلف في أن للدين أثرًا مهما في سلوك الأفراد وفي تشكيل مواقف الجماعات، ولا نختلف في أن لأيديولوجية الإسلام السياسي دورًا في غسل الأدمغة وتحويل المعتدلين إلى متطرفين. لكن هذا لا يعني أن نختصر أسباب النزاعات والحروب الدائرة في الدول المسلمة بالدين وحده، ومن دون النظر في الأسباب المحتملة الأخرى:

(39) Ibid., p. 213.

(40) Ibid., pp. 255-256.

- المسلمون في غالبيتهم يقيمون في دول عالمثالثية استقلت عن الاستعمار منذ أقل من قرن.

- الدول المسلمة في غالبيتها محكومة بأنظمة استبدادية سلطوية، قسم منها مدعوم من الغرب.

- الجغرافيا التي تقع فيها الدول المسلمة، كانت محل صراع وتنافس بين القوتين العظميين أثناء الحرب الباردة، وقد دعمت تانك القوتان فيها أنظمة فاشية وشمولية.

- الهيمنة الاقتصادية على بعض الدول المسلمة، ولا سيما النفطية.

- القضية الفلسطينية.

- الفقر والتخلف وضعف التحديث.

ويرى هنتنغتون أن ثمة علاقة ارتباط بين الإسلام والعسكرياتية (militarism)، ودليله في ذلك أن تعداد الجيوش في الدول المسلمة يفوق تعداد الجيوش في الدول غير المسلمة[41]. وهنا أيضًا لا يكفي تفسير الظاهرة بالإسلام، بل ينبغي النظر في الأسباب الأخرى. مثلًا؛ إن دولًا كثيرة مسلمة حكمتها أنظمة استبدادية عسكرية، ومن مصلحة هذه الأنظمة توسيع الجيش وملحقاته الأمنية لأنه أداتها في الحكم ووسيلتها لكسب الشرعية. فيصبح الجيش - المعد لقمع الداخل لا لحرب الخارج - أكبر مؤسسة في البلاد، وتنفق عليه أكبر حصة من الميزانية. ولا ضير من التذكير بأن تلك الأنظمة العسكرية لم تكن إسلامية في غالبها، بل قومية فاشية أو قومية اشتراكية.

وقد يعود التعداد الكبير للجيوش في الدول المسلمة إلى التخلف الصناعي والإداري، مقارنة بالدول المتقدمة إداريًّا وصناعيًّا وتقنيًّا، أي لأن

(41) Ibid., p. 258.

الآلة والتقانة لم تحلا محل الإنسان كما هي الحال في الدول المتقدمة، فالآلة التي تحتاج إلى خمسة أفراد لتسييرها غير الآلات الحديثة المسيرة مِن بُعد. وبما أن توسع الجهاز البيروقراطي للدولة هو من علامات التخلف في إدارة المؤسسات والموارد البشرية، فقد يكون توسع الجهاز العسكري من نتائج التخلف الإداري ذاته. أخيرًا؛ إن وجود علاقة ارتباط (correlation) بين متغيرين (1. كون الدولة مسلمة، 2. تعداد الجيش كبير) لا يعني وجود علاقة سببية بينهما بالضرورة، فقد تكون الأسباب في مكان آخر.

وفي نهاية الفصل العاشر، يلخص هنتنغتون أسباب عنف المسلمين بعضهم تجاه بعض وتجاه غير المسلمين. وهو يبدأ بالسبب "الثقافي"، ويشير إلى أن العقيدة الإسلامية كانت، منذ بدايتها، عقيدة عنفية، ثم ينتقي من الشواهد ما يدعم به حجته. أما السبب الثاني فهو "تاريخي"، إذ يعتقد أن العرب قد خرجوا من الجزيرة العربية بعد الإسلام، وانتشروا في مناطق جديدة، ما أدى إلى صدام بينهم وبين الشعوب الأصلية، وإلى حساسيات مستمرة حتى اليوم. أما السبب الثالث فهو ما يسميه "عسر الهضم" (indigestibility)، ويقصد به أن المسلمين في طبيعتهم معادون للأقليات غير المسلمة وللعالم غير الإسلامي، وأنهم يقسمون العالم إلى دارين: دار الإسلام ودار الحرب. وهذه النقاط الثلاث أناقشها في الفصل التالي ضمن مبحث "مقولات أساسية في الإسلاموفوبيا". وفي كل حال، أعتقد أن أطروحة "صدام الحضارات" التي تقسم العالم إلى حضارات متغايرة ومتنافرة ومتصادمة في طبيعتها، وتنظر إلى حرب أزلية أبدية بين "الحضارة الإسلامية" و"الحضارة الغربية" هي التي تقسم العالم إلى دارين: دار السلام (الغرب) ودار الحرب (البلدان المسلمة).

أخيرًا، يخبرنا هنتنغتون عن **الخصائص الثابتة للإسلام**، والتي تفسر عنف المسلمين الدائم: "إن العسكرياتية، وعسر الهضم، ومجاورة جماعات غير مسلمة هي الخصائص المستمرة للإسلام، وهي قادرة على

تفسير ميل المسلمين إلى النزاع عبر التاريخ"[42]. وهذا مثال جيد للعنصرية الثقافية: 1- تحديد صفات جوهرانية ثابتة للثقافة (وهي الإسلام هنا، لأنه يختصر الثقافة بالدين). 2- نقل هذه الصفات من الثقافة إلى البشر المنتسبين إليها بالولادة، وتعميمها عليهم.

وفي الختام يبدو هنتنغتون مهتمًّا بالنزاعات داخل الدول والحروب بين الدول والصراع بين "الحضارات" أكثر من اهتمامه بالتفاهم والحوار والتعاون الدولي. وهو لا يكتفي باعتبار النزاعات القبلية والطائفية والإثنية أمرًا واقعًا ومسلمًّا به، بل يذهب إلى رسم سياسات بعيدة الأمد تستغل النزاعات والانقسامات، وتستثمر في الحروب والأزمات من أجل تحقيق مصالح الـ "نحن" المركزية الأميركية، وليذهب الآخرون إلى الجحيم.

ويبدو أن نظرية "صدام الحضارات" في زمنها كانت تهدف إلى استمرار الحرب الباردة بأي وسيلة، فمع تفكك العدو السوفياتي ينبغي صنع عدو جديد هو العدو الإسلامي، وذلك من أجل استمرار الولايات المتحدة في السياسات الداخلية والخارجية ذاتها، وتبرير التدخل العسكري في مناطق مختلفة من العالم بحجة حماية المصالح الأميركية. كما أن حلف الناتو الذي تأسس من أجل مواجهة المد الشيوعي، لم تعد له شرعية أو مبرر بقاء بعد تفكك المنظومة الاشتراكية، فلا بد من عدو جديد عالمي وغامض وخطير يشرعن بقاء الناتو، ويبرر التدخل العسكري شرق الستار الحديد. وإنني أميل إلى فرضية أن الولايات المتحدة كانت ذاهبة إلى التوسع العسكري لأسباب اقتصادية داخلية، ولا سيما الركود الاقتصادي الذي شمل الولايات المتحدة عامي 2000-2001، وكذلك لظروف دولية اتسمت بهيمنة القطب الواحد، سواء وقعت هجمات 11 أيلول/ سبتمبر أم لم تقع.

---

(42) Ibid., pp. 263-264.

رابعًا: نهاية التاريخ
تبرير ثقافوي للتفاوت الاقتصادي

ظهرت مقالة فوكوياما "نهاية التاريخ" عقب سقوط جدار برلين (1989)، ثم وسع الأطروحة في كتاب **نهاية التاريخ والإنسان الأخير** (1992). وقد رأى فوكوياما آنذاك أن **الديمقراطية الليبرالية كأيديولوجيا ونموذج حكم** - مع تركيز ملحوظ على الليبرالية الاقتصادية - **قد انتصرت على الأيديولوجيات المنافسة لها كافةً**، فقد هزمت الفاشية في عام 1945، ثم هزمت الشيوعية مع تفكك الاتحاد السوفياتي في عام 1991.

ما عناه فوكوياما بـ"نهاية التاريخ" هو تاريخ الأفكار، إذ لاحظ وجود توافق في مختلف أنحاء العالم على الديمقراطية الليبرالية ورغبة فيها، وعلى الليبرالية الاقتصادية كذلك بصيغتها النيوليبرالية، إذ يخلط فوكوياما في الكتاب كله - وبشكل مقصود - مفردة "liberal" في مفهوم الديمقراطية الليبرالية (liberal democracy) والتي تشير إلى الحقوق المدنية، مثل حق التعبير والاعتقاد والتجمع وتشكيل النقابات والمنظمات وحرية الصحافة... بالليبرالية كفلسفة اقتصادية في صورتها النيوليبرالية المنفلتة من أي ضابط وطني أو دولي؛ إذ إن كثيرًا من الدول التي يصنفها ضمن الديمقراطية الليبرالية، هي ليبرالية سياسيًّا لا ليبرالية اقتصاديًّا، فالدولة فيها متدخلة للحد من الفوارق الاقتصادية وتأمين مستوًى عالٍ من الضمان الاجتماعي، مثل الدول الاسكندينافية التي تتبع نموذج الديمقراطية الاجتماعية (social democracy). لكن فوكوياما يقدم جميع الديمقراطيات على أنها ليبرالية، بمعنى الرأسمالية النيوليبرالية.

1 - إنسان التاريخ والإنسان الأخير

أخذ فوكوياما فكرة "نهاية التاريخ" من هيغل، الذي رأى أن تطور التاريخ هو التطور في وعي الحرية، وقد بنى عليها فوكوياما فكرة

انتصار الديمقراطية الليبرالية، بوصفها الشكل الأخير لمجتمع يعي ذاته في الحرية. لكنه بدلًا من أن يطرح الفكرة على الواقع لكي يختبر مدى صحتها، فإنه يطرح الواقع على الفكرة، ويجب على الواقع أن يستجيب لـ "صحة الفكرة" أو يكون واقعًا شاذًّا ومريضًا وخارج التاريخ.

وقد أخذ مفهوم الثيموس (thymus) من أفلاطون، إذ قسم الأخير النفس البشرية إلى اللوغوس (العقل) والثيموس (العاطفة) والإيروس (الشهوة). وبناءً على هذا، ذهب فوكوياما إلى أن تاريخ البشرية هو الصراع من أجل الاعتراف وتحقيق الذات، وهذه الرغبة مصدرها الثيموس، الذي هو محرك الإنسان والتاريخ.

أما فكرة "الإنسان الأخير" فأخذها من فكرة الإنسان الأعلى عند نيتشه، واصفًا إنسانه الأخير بأنه "يتمتع بالسلامة الجسمانية والوفرة المادية، وهذا بالضبط ما يعد به الساسة الغربيون ناخبيهم"[43]. وهذا الإنسان الأخير كان في الماضي "الإنسان الأول" إذ كان عبدًا، لكن رغبته في تحقيق ذاته والاعتراف به متفوقًا على الآخرين دفعته إلى الأمام، فهو يكافح دائمًا من أجل اللامساواة مع الآخرين[44]. إذًا، فـ "الإنسان الأخير" كان عبدًا في بداية التاريخ، ثم صار واعيًا بذاته وبرغبته في التفوق، وقد صار الآن يعيش في الأفق بعدما بلغ "نهاية التاريخ". وهذا "الإنسان الأخير" يجب أن يقف ضد عودة "الإنسان الأول"، والمعركة بينهما معركة وجود.

هكذا يقسم فوكوياما البشر إلى نوعين: 1) البشر المتفوقون ويمثلهم "الإنسان الأخير" وهو إنسان ما بعد التاريخ، إنسان الدول الديمقراطية

---

(43) Francis Fukuyama, *The End of History and The Last Man* (New York: Avon Books, 1992), p. 312.

(44) Ibid., p. 304.

الليبرالية الغربية. 2) البشر المتخلفون ويمثلهم "الإنسان الأول" أو العبد أو إنسان التاريخ، وهو إنسان الدول التي لا تحكمها أنظمة ديمقراطية ليبرالية، أي جميع الشعوب من غير الغربيين. بذلك يأخذ التطور البشري صورة الداروينية الاجتماعية، ولا يعود تأخر الدول النامية إلا لأن شعوبها تقف على درجة أدنى في سلم التطور البشري، مقارنة بالشعوب الغربية التي بلغت نهاية التاريخ. والصراع حتمي بين شعوب التاريخ التي يمثلها "الإنسان الأول"، وشعوب نهاية التاريخ التي يمثلها "الإنسان الأخير".

2 - تبريرات ثقافوية للفوارق الاقتصادية

يفسر فوكوياما النمو والركود الاقتصاديين بالثقافة، ويتبنى أطروحة فيبر حول أخلاق العمل البروتستانتية وظهور الرأسمالية. لكن فيبر لم يقل ذلك كما أشرنا، بل تحدث عن نمط تديّن معيّن لدى أتباع المذهب الكالفيني، يعتبر فيه الإخلاص في العمل تقربًا إلى الله. وقد أوضح بشارة أن فيبر لم يخالف ماركس في تأكيد أهمية المصالح الاقتصادية، لكنه رأى فوق ذلك أن المصالح التي يسعى الناس إلى تحقيقها ليست اقتصادية فحسب، بل ثمة مصالح معنوية تتعلق بالسلطة والمكانة الاجتماعية. ثم رأى أن الانتماء إلى جماعة دينية معينة يساهم في صوغ فهم الأفراد مصالحَهم، بالتالي فإن منظومةً دينية ثقافية معينة قد يكون لها أثر في موقف الجماعة من منظومة اقتصادية معينة[45].

أما عند فوكوياما فتصبح الثقافة منهج تفسير السياسة والاقتصاد والاجتماع. وإذا كانت أطروحة فيبر مهمة لتفسير الظاهرة في مكان وزمان معينين، في مناطق انتشار الكالفنية في أوروبا القرن السابع عشر، فإن انتزاعها من سياقها وتعميمها زمانيًّا ومكانيًّا يجعلانها أطروحة قلقة وغير

---

(45) عزمي بشارة، **الدين والعلمانية في سياق تاريخي**، الجزء الأول: **الدين والتدين** (الدوحة/ بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2013)، ص 290.

مدعمة بأدلة كافية. وهذا ما فعله فوكوياما حين فسّر النمو الاقتصادي في دول أميركا اللاتينية خلال ثمانينيات القرن الماضي، بوجود حركة تحول ديني من الكاثوليكية إلى البروتستانتية: "العلاقة بين البروتستانتية والنمو الاقتصادي ما زالت تثبت نفسها اليوم في أميركا اللاتينية، فهنالك اعتناق واسع للبروتستانتية، وقد أعقب هذا الاعتناق ارتفاع متسارع في دخل الفرد، وانخفاض في السلوك الإجرامي وتعاطي المخدرات وما شابه"[46].

ثم راح يفسر النهضة الاقتصادية التي شهدتها اليابان أواخر القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين بـ"الأخلاق الشنتوية" التي تؤكد "الصدق والعمل الجاد والتوفير والزهد في الاستهلاك". وفي مقابلها وضع "الأخلاق الهندوسية" التي لا تقوم على المساواة، بل على نظام الطبقات الذي يعيق التقدم الاقتصادي، كما أنها "تقدس الفقر والسكون والاستسلام لدى الطبقات الفقيرة، وتعدهم بمكانة أفضل بعد الموت"[47]. بذلك، تصبح "نهضة نمور آسيا" عائدةً إلى "خصائص تقليدية في ثقافات المجتمعات الآسيوية"[48]، وهي خصائص تقليدية محلية مستلهمة من "أخلاق الشنتو اليابانية" لا من الولايات المتحدة[49]. ويبدو أن الثقافة - عند فوكوياما - تشتغل وحدها، من دون دولة ومؤسسات وبيروقراطية وتخطيط وإرادة سياسية. فعند حديثه عن نهضة اليابان لا يذكر شيئًا عن الثورة الإصلاحية التي قام بها الإمبراطور ميجي - موتسو هيتو - واحتذى بها النموذج الأوروبي، وكانت بقرارات سيادية من أعلى هرم السلطة، وليست نتاجًا لـ"الأخلاق الشنتوية" الموجودة قبل 1500 عام من تلك النهضة.

(46) Fukuyama, *The End of History*, pp. 226-227.

(47) Ibid., pp. 227-228.

(48) Ibid., p. 238.

(49) Ibid., p. 243.

بحسب فوكوياما، فإن البشر في طبيعتهم غير متساوين، وينبع عدم المساواة من اختلاف الثقافات، فثمّة ثقافات تقود إلى النمو الاقتصادي وتتبع النموذج الليبرالي، وثقافات تقود إلى الركود وتعارض تقدم البشرية نحو النموذج الليبرالي المثال: "ثمة تفاوت تقليدي ناجم عن الثقافة، وبالتحديد عن المواقف المختلفة للجماعات الدينية والإثنية تجاه النشاط الاقتصادي"[50]. وهكذا يلقي التفسير الثقافوي قناعًا على طبيعة العلاقات في النظام الرأسمالي، وعلى تاريخ طويل من الاستعمار الاقتصادي. ثم يستنتج فوكوياما: "بما أن الفوارق نابعة عن التقاليد أكثر من كونها نابعة عن الطبيعة أو الضرورة، فإن أصعب ما يمكن استئصاله هو الفوارق الناجمة عن الثقافة"[51]. هكذا يقول للطبقة الفقيرة في كل دولة، وللمواطنين الأميركيين من أصول أفريقية: لا تحلموا في تغيير شيء من أوضاعكم قبل أن تغيروا ثقافتكم لأنها هي السبب. ويقول للدول الفقيرة والنامية: لا تحلموا بأي نمو اقتصادي قبل أن تغيروا ثقافتكم التي أدت بتخلفها إلى تخلفكم. وبما أن تغيير الثقافات عملية طويلة وصعبة جدًّا، بحسب فوكوياما، فالأفضل للفقراء في الغرب، ولسكان الدول النامية عمومًا؛ ألا يفكروا في التغيير أبدًا، وعليهم القبول بواقع النظام الرأسمالي النيوليبرالي المعولم وسياساته.

بعد تفسير الاقتصاد بالثقافة، واستلهام الداروينية الاجتماعية، لا حرج من ترتيب الثقافات هرميًّا. فالثقافة المثال - ثقافة الإنسان الأخير - هي الثقافة الأميركية، وعلى جميع الشعوب التمثل والتماثل بها لكي تصبح متقدمة، رغم صعوبة ذلك، لأن ثمّة ثقافات تعيق شعوبها عن التقدم. والاختلاف بين الثقافات لا يراه فوكوياما من منظور النسبية الثقافية،

---

(50) Ibid., p. 209.

(51) Ibid., p. 291.

بل من منظور دارويني: "إن ظهور فوارق بين لغات الخير والشر بين الشعوب، هو نتيجة لموقعهم المحدد على سلم التطور التاريخي"[52]. لذلك، فإن نهاية التاريخ ليست متاحةً لجميع الشعوب، بل هي حكر على النخبة الغربية الرأسمالية النيوليبرالية، فهي التي مكنتها ثقافتها من بلوغ هذه المكانة العظيمة. أما سائر الشعوب التي لم تمكنها ثقافاتها من بلوغ الفردوس، فمحكوم عليها بالتخلف والاستبداد، وعليها ألا تحلم في التغيير أبدًا. وهنا لا يكون "عبء الرجل الأبيض" أن يأخذ بيد الشعوب المستعمرة لكي ينقذها من الجهل والتخلف والوثنية، بل تصبح وظيفته بناء جدار عازل يمنع الشعوب غير الغربية من الوصول إليه، حاملةً معها ثقافتها المتخلفة والهدامة.

3 - للإرهاب تفسير ثقافوي وحل عسكري

بعد هجمات 11 أيلول/ سبتمبر 2001، نشر فوكوياما مقالته "هدفهم: العالم المعاصر"[53]، وشهد فيه على صحة نظرية "صدام الحضارات" تحديدًا "الحرب العالمية المستمرة بين الغرب والإسلام"، وعلى صحة نظريته هو في "نهاية التاريخ"؛ فقد بلغ التاريخ نهايته مع الديمقراطية الليبرالية بنموذجها الأميركي، لكن ثمّة ثقافات ما زالت تعارض سيرورة التقدم والتحضر، فتقوم بردات فعل انتقامية مثل هجمات 11 أيلول/ سبتمبر. وقد انتقد فوكوياما إدارة بوش لأنها تتحدث عن "حرب ضد الإرهابيين" لا عن "حرب بين الغرب والإسلام"، فهو يرى أن العوامل الثقافية تؤدّي الدور الأهم، وأن الشرخ الثقافي واضح جدًّا، فالأصوليون الإسلاميون يرفضون القيم الغربية بوصفها قيمًا عالمية.

---

(52) Ibid., p. 283.

(53) Francis Fukuyama, "Their Target: The Modern World," *Newsweek*. vol. 138, no. 25 (2001).

يعود فوكوياما إلى تضخيم دور المسيحية واعتبارها أصل الرأسمالية والديمقراطية والعلمانية، ليقول أن الشعوب غير المسيحية تتناقض بقيمها مع الديمقراطية والحداثة والتقدم، ومن بين تلك الثقافات التي ترفض التحديث وتمنع وصول التاريخ إلى نهايته: "الإسلام هو الثقافة العالمية الكبرى التي لديها بشكل واضح مشكلات جوهرية مع الحداثة". ورأى أن ما يميز العالم الإسلامي من الثقافات الأخرى ليس لأنه ينتج حركات راديكالية ترفض السياسات الغربية فحسب، بل لأنه يرفض أيضًا "الأساس الجوهري للحداثة وهو التسامح الديني". لذلك، ذهب إلى أن الحرب الحقيقية والمطلوبة "ليست ضد مجموعة من الإرهابيين"، بل "ضد مجموعة أوسع من الإسلاميين المتطرفين، ومن المسلمين الذين يضعون هويتهم الدينية فوق القيم السياسية الأخرى"[54]. ومن الواضح هنا أن التفسير الثقافوي لظاهرة الإرهاب قد وسع دائرة المتهمين بها، لأنه تفسير مستسهل.

ثم يبين فوكوياما جذور ما سماه "الإسلاموفاشية" (Islamofascism) برده إلى ثلاثة أسباب: الأول هو الهجرة من الريف إلى المدينة وأزمة الهوية التي يعانيها المهاجرون، والثاني يتعلق بتبنّي المملكة العربية السعودية الوهابيةَ ونشرها في العالم الإسلامي، والثالث هو الأنظمة السلطوية والركود الاقتصادي في العالم الإسلامي؛ موضحًا: "إن ركود العالم الإسلامي لا يعود إلى أي سبب خارجي، بل إلى جذور داخلية عميقة". ثم يحاول تدعيم الأسباب الثلاثة بأمثلة من الدول العربية فقط، وكأنها تنوب عن جميع الدول المسلمة من إندونيسيا إلى السنغال، فيقول: لا توجد حكومة عربية واحدة قامت بإصلاحات اقتصادية جذرية، ولا حكومة عربية واحدة قررت أن تخطو خطوةً واحدة نحو الديمقراطية، ولا حكومة واحدة من

(54) Ibid.

دول الخليج الغنية بالنفط استخدمت ثرواتها من أجل بناء مجتمع صناعي مكتفٍ ذاتيًّا[55]. وهذه الأسباب صحيحة بنسبة عالية، لكنه يغفل العلاقات البنيوية بين الأنظمة العربية – وما يشبهها من أنظمة العالم الثالث – والدول الاستعمارية التقليدية والولايات المتحدة، وهي علاقات تبعية اقتصادية وسياسية وثقافية. علاوةً على حماية الغرب للأنظمة العالمثالثية التي تخدم مصالحه على حساب مصالح شعوبها، وعلى تاريخ من التدخل العسكري وإحداث الانقلابات لوأد الثورات في الدول الحليفة[56]. في الحقيقة، إن الخطأ الذي يرتكبه من يستبعد العوامل الخارجية ويرجع كل شيء إلى عوامل داخلية فحسب، يعادل خطأ من يستبعد العوامل الداخلية ويلقي باللائمة على القوى الخارجية وحدها.

ومع أن فوكوياما رد ظاهرة الإرهاب إلى عوامل ثقافية وسياسية واقتصادية – يغلب عليها التفسير الثقافوي في كل حال – إلا أنه لم يقترح لعلاجها دواءً يتوافق مع طبيعة المرض، بل رأى الحل الوحيد في الحسم العسكري والتدخل في أي مكان لحماية المصالح الأميركية: "لم تسقط الفاشية الألمانية بسبب تناقضاتها الأخلاقية الداخلية، بل سقطت لأن ألمانيا قُصفت وحُولت إلى أنقاض، ثم احتلتها جيوش الحلفاء"[57].

في الختام؛ فإن فوكوياما لم يشجع الحرب الأميركية على أفغانستان فحسب، بل شجع التدخل الأميركي في جميع الدول المسلمة، مقتنعًا – وفق ما يبدو – بوجود حرب عالمية بين الغرب والإسلام. أما تفسيره

---

(55) Ibid.

(56) نذكر منها الانقلابات العسكرية المدعومة أميركيًّا في كل من إيران (1953)، وغواتيمالا (1954)، وتشيلي (1973). ونذكّر بدعم الولايات المتحدة لأنظمة سلطوية يمينية مثل نظام ماركوس في الفليبين، وعائلة سوموزا في نيكاراغوا، وباتيستا في كوبا، والشاه في إيران، وفرانكو في إسبانيا.

(57) Fukuyama, "Their Target".

الفوارق الاقتصادية بالثقافات المتوارثة فهو ضرب من الاستسهال البعيد من جدية البحث العلمي، والمشحون بشوفينية أميركية-يابانية متبجحة بأناها البروتستانتية-الشنتوية. أما تقسيمه البشر إلى "الإنسان الأول" و"الإنسان الأخير"، و"شعوب التاريخ" و"شعوب نهاية التاريخ"؛ فهو من التقسيمات العنصرية المستلهمة للداروينية الاجتماعية.

في كل حال، إن ما طرحه فوكوياما في "نهاية التاريخ" كان سياسات هوية على مستوى العالم، ومحاولةً لاقتراح "أبارتهايد عالمي" يفصل فيه البشر على أساس الثقافة بدلًا من لون البشرة. لكنه غيّر كثيرًا من أفكاره في الأعوام الأخيرة، وأدرك خطر سياسات الهوية وانقسام البشر إلى "قبائل ثقافية" على الديمقراطية والسلم الأهلي في الولايات المتحدة، لذلك جاءت مقالته "ضد سياسات الهوية" (2018) الذي أفدنا منه في الفصل السابق.

كلمة أخيرة

كانت نظريات الانتقال الديمقراطي التي تولي الثقافة في نشوء الديمقراطية ونجاتها أهمية، قد ظهرت في مراحل زمنية معينة، ودرست التحول الديمقراطي في مناطق جغرافية محددة مثل أميركا اللاتينية أو أوروبا الشرقية. لكن محاولة تعميم النظرية على مختلف مناطق العالم يجعلها تخفق في التفسير، لذلك تستحضر حجة "الثقافة" لإنقاذ النظرية من الفشل. ولا أرى أنها نظريات تتقصد إطلاق أحكام عنصرية على ثقافات الشعوب كغاية مسبقة، بل كوسيلة لتفسير ما تعجز عن تفسيره. على الرغم من ذلك، فإنها تقدم طروحات نظرية تستخدم لإطلاق أحكام عنصرية على ثقافات معينة، ثم على شعوب تلك الثقافات. وتعطي مبررات سياسية و"أخلاقية" لكل من يدعم الأنظمة السلطوية في العالم الثالث، بحجة أن هذه الشعوب لا تناسبها الديمقراطية، بل يناسبها القمع والبطش وانتهاك حقوق الإنسان وكرامته.

لقد اجتهد لويس في صناعة "عالم يهو-مسيحي"، رغم مرور مجرد بضعة عقود على الهولوكوست. وما كان له أن يتمكن من صناعة هذا العالم المفترض، من دون وضع "العالم الإسلامي" مقابلًا ونقيضًا وعدوًّا له. وقد ساهمت سهولة كتبه ذات اللغة الصحافية، وما فيها من ألاعيب لغوية "مدهشة"، في انتشارها وانتشار أفكاره معها. ثم أكمل هنتنغتون المهمة في نظرية "صدام الحضارات"، التي استُخدمت لتبرير السياسة الخارجية الأميركية بعد 11 أيلول/ سبتمبر 2001. لكن، هل ثمة حقًّا صدام حضارات؟ وهل كان هنتنغتون متنبئًا عبقريًّا؟ أعتقد أن الحرب الروسية-الأوكرانية المستعرة بين دولتين وشعبين ينتميان معًا إلى "الحضارة السلافية الأرثوذكسية"، تقول غير ذلك.

مع نظرية "نهاية التاريخ" التي وضعت الثقافة الغربية الأميركية في قمة هرم التطور البشري، صار على الثقافات الأخرى إما التماثل والتماهي معها وإما الركون في الدرك الأسفل حيث هي. وعليها كذلك القبول بما يطلق عليها من أحكام تحقيرية، والقبول بأوضاعها السياسية والاقتصادية والخدمية؛ بوصفها نتاجًا طبيعيًّا لثقافتها المتأخرة على سلم التطور البشري.

في الحقيقة، ساهمت هذه النظريات السياسية في بناء نظريات مؤامرة شديدة الصراحة في عنصريتها تجاه الأجانب، وتجاه العرب والمسلمين خصوصًا، وفق ما سنرى في الفصل التالي. ومهدت الطريق كذلك في الأكاديميا والصحافة والكتابة الإبداعية لوضع "الثقافة" محلَّ "العرق"، ولكي يفسر بالثقافة ما كان يفسر بالعرق قبل مئة عام، ولا سيما الأوضاع السياسية والاقتصادية والاجتماعية. وعند تحليل نظريات المؤامرة في الفصل الآتي؛ ندرك كيف تستخدم الطروحات الثقافوية الشوفينية المانوية لبناء أيديولوجيا عنصرية، وخطاب كراهية مقيت.

الفصل الرابع

في نظرية المؤامرة

أولًا: نظرية المؤامرة والتطرّف

ليست نظريةُ المؤامرة نظريةً بالمعنى العلمي للنظرية، لأنّ للنظرية شروطًا لا تتوفر فيها. لذلك فمن الأصحّ تسميتُها التفكير التآمُري. رغم ذلك فقد أبقيتُ على هذه التسمية الخاطئة الشائعة، لكي يعرف أصحابُها، والذين يتبنُّونها، والمقيمُون في عالمها؛ أنهم هم المقصودون تحديدًا. ورغم أنها ليست نظرية علمية، بل وهم إن شئت أو خرافة، فإنها مُهمّة ما دام أن ثمّة زعماء دول وأحزابًا وطوائف دينية ومثقّفين ومؤثّرين ورجال أعمال يؤمنون بها، وأنها ما زالت تؤدّي دورًا في صنع السياسات وتبريرها.

1 - النظرية العلمية ونظرية المؤامرة

تُعرّف النظرية العلمية بأنها "مجموعة من الطروحات المُتَّسقة منطقيًّا، والتي تفسّر لنا لماذا تحدث الظاهرة التي ندرسها"[1]. ومن خصائص النظرية في العلوم الاجتماعية:

(1) William Roberts Clark, Matt Golder & Sona N. Golder, *Principles of Comparative Politics*, 3rd ed. (Los Angeles: SAGE Publications Ltd, 2018), p. 19.

- أن تتمتع بدرجة معينة من القابلية للتعميم: أي أن تقدّم فرضية تشمل عددًا من الظواهر الممتدة زمانيًا أو مكانيًا، أو الممتدة في البُعدين معًا، وألا تكون مقتصرة على حالة واحدة[2].

- النظرية العلمية لا تقدم حقائق بل تفسر الحقائق.

- ينبغي أن تقول شيئًا عن القواعد الناظمة للظواهر الاجتماعية.

- أن تقول شيئًا عن الارتباط بين الظواهر[3].

وأقتبس تعريف بشارة: "النظرية العلمية نَسَقٌ من مقولات عامة متماسكة منطقيًّا عن ظواهر اجتماعية تكشف عن بنية متكرّرة، أو تبيّنُ علاقة ثابتة بين متغيّرات؛ وينجم عنها مقاربة أو منهج في شرح مميزات الظاهرة وشروط وجودها وتوقّع مسارات تطوّرها"[4].

وعندما نتحدث عن علاقة ارتباط بين مُتغيّرين (correlation)، فإن هذه العلاقة تفترض أنّ حدوث أيّ تغيير في المتغيّر الأول (المتغيّر المستقل)؛ يرافقه حدوث تغيير في المتغيّر الثاني (المتغيّر التابع). لكن وجود علاقة ارتباط بين متغيّرين لا يعني وجود علاقة سببيّة بينهما بالضرورة. فمن أجل إقامة العلاقة السببية بين متغيّرين أو ظاهرتين أو حادثتين؛ ينبغي العودة إلى ديفيد هيوم، الذي اشترط لإقامة العلاقة السببيّة:

---

(2) التعميم ليس عيبًا منهجيًّا في حدّ ذاته، بل مرحلة أساسية من مراحل بناء النظرية العلمية. ومن شروط النظرية الناجحة أن تكون قابلة للتعميم زمانيًا أو مكانيًّا، أو الاثنين معًا. فمثلًا: نظرية السلام الديمقراطي التي تفترض أن الدول الديمقراطية لا تشنّ حروبًا بعضها ضد بعض، لا تكون نظرية ناجحة إلا إذا كانت قابلة للتعميم على غالبية الدول الديمقراطية. أما العيب المنهجي فهو التعميم المُفرِط (overgeneralization)، وذلك عندما يأخذ الباحث بحالات معدودة ويعمّمها على جماعة كبيرة.

(3) Asbjørn Johannessen, Per Arne Tufte & Line Christoffersen, *Introduksjon til samfunnsvitenskapelig metode*, 5th ed. (Oslo: Abstrakt Forlag, 2016), p. 42.

(4) عزمي بشارة، "في أولوية الفهم على المنهج"، مجلة تبين، العدد 30 (خريف 2019)، ص 10-11.

- أن يكون السببُ والنتيجة على مقربة بعضهما من بعض في الزمان والمكان.

- أن يسبق السببُ النتيجة.

- أن يكون اتحاد دائم قائمًا بين السبب والنتيجة، وهذه الخاصية بالذات تشكّل العلاقة بينهما.

- أن يؤدي السببُ ذاتُه إلى النتيجة ذاتها على الدوام، وألا تقع هذه النتيجة إلا من هذا السبب[5].

قد تبدو شروط هيوم صارمة، ولعلّها تناسب دقّة العلوم الطبيعية أكثر من العلوم الاجتماعية، لكن الأخذ بها ضروري لقياس كل علاقة سببية مفترَضة والحكم عليها. فمثلًا أقام هنتنغتون علاقاتٍ سببيّة بين الإسلام كمتغيّر مستقلّ من جهة، والعنف والعسكرياتيّة واضطهاد الأقليّات كمتغيّراتٍ تابعة من الجهة الثانية. لكن فحص هذه العلاقة السببية وفقًا لشروط هيوم يُثبت عدم دقّتها العلمية. وفي كل حال، غالبًا ما تكون الظواهر الاجتماعية محلّ الدراسة ظواهر مركّبة، أي متعددة الأسباب والنتائج، بالتالي يصعب تحديد اتجاه العلاقات بين الأسباب والنتائج.

ومن المفيد، قبل الانتهاء من النظرية العلمية، ذكرُ مساهمة كارل بوبر في فلسفة العلم الحديث، وبالتحديد اعتباره أن الفرضية العلمية ليست هي الفرضية القابلة للإثبات (verifiable)، بل هي الفرضية القابلة للتكذيب (falsifiable)، وتعني القابلية للتكذيب أنها قابلة للفحص العلمي (testable) من حيث المبدأ.

أما نظريات المؤامرة، فلا علاقة لها بكل ما سبق، إذ هي تتضمن مزاعمَ وادعاءات بأنّ معظم ما يحصل في العالم له تفسيرات سرّية، وأنّ الأحداث

---

(5) David Hume, *A Treatise of Human Nature*, vol. 1 (Oxford: Oxford University Press, 2007), p. 166.

مرتبط بعضها ببعض ارتباطًا يدعو إلى الدهشة والصدمة. وهي تقوم على ادعاءات غير صحيحة، وتسُود حين تسُود مشاعرُ الخوف والقلق، وفي الحالات التي تغدو الحاجةُ ملحّة لإيجاد كبش فداء[6]. وفي تعريف إلين رايس: "إنها نموذج تفسيري يعتبر أن للسُلطات أو المنظمات القوية أجندةً مخفية يجري تنفيذها عبر مؤامرات سرية. وبعد تجميعٍ واسع ومعقّد لحشد من الحقائق والتخمينات؛ يريد منظّرو المؤامرة إثباتَ أنّ هنالك مؤامراتٍ شريرة كُبرى تقف وراء الأحداث التاريخية والراهنة، وترسم سيناريوهات المستقبل"[7].

إذًا، فهي لا تخضع لشروط النظرية العلمية، ولا تُقيم علاقات سببية صحيحة بين الظواهر، وهي ليست نظرية واحدة يمكن أن تُعرف على وجه الدقة. رغم ذلك، ثمّة أوجُه شبه بين مختلف نظريات المؤامرة، منها:

- افتراض أنّ ما نراه في العالم غير حقيقي بل هو تمثيليّات جماعية، أما الحقيقة فمخبّأة ومخفية خلفها.

- افتراض أن لا شيء يحدث من دون سبب. وهذا صحيح من حيث المبدأ، لكن نظرية المؤامرة لا تقيم علاقات سببية بين الظواهر وفقًا للقواعد العلمية، بل تربط بين أشياء لا علاقة بينها، من طريق توهُّم أو اختراع روابط سببية لا دليل عليها.

- افتراض وجود حكومة سرّية مختبئة في مكان ما، وتحرّك العالم بخيوط مخفية تنتهي في يديها[8].

---

(6) Anne Birgitta Nilsen, *Hatprat* (Oslo: Cappelen Damm Akademisk, 2014), p. 55.

(7) Ellen Reiss & Linda Noor, *Radikalisering: Fenomen og forebygging* (Oslo: Frekk forlag, 2018), p. 106.

(8) نلاحظ أن افتراض حكومة سرية تتحكم في العالَم هو استمرار للاعتقاد الغيبي بطريقة ما. فبدلًا من الإيمان بالإله الواحد الذي بيده ملكوتُ كل شيء، والعالِم بالكُلّيات وبالجزئيات، ولا شيء يحدث إلا بأمره؛ تُفترَض تلك الحكومة السرّية، وتُوضع محلّ الإله.

في الواقع، من الصعب دحضُ نظريات المؤامرة، ليس بسبب متانتها العلمية، بل لأنها لا تقوم في الأصل على أيّ أسُسٍ علمية، أي بسبب غيبيّتها المحض. وغالبًا ما يؤدي دحضُ نظرية المؤامرة إلى توليد نظريات مؤامرة جديدة، إذ يعتقد المؤمنون بها أنّ عملية تفنيدها هي جزء من المؤامرة نفسها، جزء مُدبَّر ومُخطَّط له من أجل التغطية عليها.

وإذا كان معيار الفرضية العلمية عند بوبر هو القابليّة للتكذيب، فإن مقولات نظريات المؤامرة غير قابلة للتكذيب، لأنها لا تقوم على أدلة قابلة للفحص العلمي. فمن غير الممكن نفيُ وجود شيءٍ ليس ثمة دليلٌ على وجوده أصلًا، مثل تلك الحكومة السرية المتحكّمة في العالم أو مثل تلك الروابط المتوهَّمة بين ظواهر متباعدة زمانيًّا ومكانيًّا. لذلك، فإن الردّ المنطقي لا يكون بمجادلة أصحاب التفكير المؤامراتي، فلا جدوى من ذلك، بل بتوضيح الأسباب العلمية وراء الظواهر المختلفة.

أما لماذا تنتشر نظريات المؤامرة في كل مكان، فيعود ذلك إلى أسباب عدة، منها أنها نموذج تفسيري سهل؛ فالقضايا المعقّدة مثل العلاقات الدولية والأزمات الاقتصادية والمالية والتغيُّر المناخي وانتشار الجوائح تحتاج إلى مختصّين لتفسيرها، أو في الأقل إلى قراءة علمية وفهم علمي، وهذا ما لا يُطيقه الجميع. السبب الثاني هو أن نظرية المؤامرة تحتوي على جوانب من التشويق والإثارة، فهي أشبه بفيلم بوليسي. أما السبب الثالث، فلأنها تحتلّ مكانة مركزية في بروباغندا الأنظمة السلطوية والشمولية، وقد صار السياسيُّون الشعبويُّون في الديمقراطيات يستخدمونها على نطاق واسع. وأخيرًا، لأنها حجرُ زاوية في الأيديولوجيات المتطرّفة، ومن دونها لا تكتمل صيرورةُ التطرّف.

2 – نظرية المؤامرة وصيرورة التطرّف

تشكّل نظرية المؤامرة مكوّنًا أساسيًّا من كل أيديولوجيا متطرفة، سواء كانت أصولية دينية أو قومية فاشية أو غيرها. فمن خلالها يُفَسَّر ما آلت إليه الأحوال تفسيرًا تآمريًّا غير علمي، تؤدّي فيه الذاتُ الجماعية دورَ الحَمَل الوديع الذي باتَ ضحيّةً لطيبته، بينما يؤدّي الآخرون المتآمرون دور الذئب الشرير. وقد لاحظتْ سايرا هـ. باسيت (Saira H. Basit) أن نظرية المؤامرة تؤدّي دورًا مهمًّا في تجنيد الأفراد المنتسبين إلى الجماعات المتطرفة، وفي عملية الإعداد العقائدي التي يتعرضون لها، وتحديدًا في "صيرورة التطرّف" (radicalization) التي تعرّفها بأنها "العملية التي ينتقل فيها الفرد من نظام اعتقادي لاعُنفي، إلى نظام اعتقادي يتضمّن الرغبة في استخدام العنف كوسيلة لتحقيق أهداف اجتماعية وسياسية". وتضيف باسيت أنّ قبول المرء باستخدام العنف من أجل تحقيق غاية سياسية، هو المقياس الذي نحكم به على أنه شخص متطرّف. وما تفعلُه نظريةُ المؤامرة هو أنها تخفّف من قلَقِه وشكّه، وتقدّم له تبريرًا مُقنِعًا لشَرْعنة استخدام العنف[9].

تتحدث باسيت عن "عوامل الهشاشة" التي تدفع الأفراد إلى تبنّي نظرية المؤامرة، فمنها ما يتعلق بوضعهم الاقتصادي ووضعهم الاجتماعي، ومنها ما يتعلق بحالاتهم النفسية وقدراتهم العقلية. وترى أنّ معظم نظريات المؤامرة تجمع بين تصوُّرين: الأول هو تصوُّر عدائي شيطاني تجاه عدوّ الجماعة الذي قد يكون جماعةً أُخرى أو شعبًا آخر، والثاني هو تصوُّر للذات وتقديمها على أنها ضحية لمؤامرة من الطرف الآخر[10]. وهذا بالطبع ضربٌ من التفكير المانوي الذي يقسّم العالم إلى "نحن" و"هم"، ويرى التاريخ صراعًا مستمرًّا بين الذات الخيّرة والآخرين الأشرار.

---

(9) Reiss & Noor, *Radikalisering*, p. 107.

(10) Ibid., p. 109-110.

من أشهر نظريات المؤامرة في العصر الحديث ما ورد في **بروتوكولات حكماء صهيون** التي ظهرت في روسيا القيصرية في عام 1901، ثم تُرجمت إلى عشرات اللغات. يتحدث هذا الكتاب عن مؤامرة يهودية سرّية هدفها السيطرة على العالم، وهذه البروتوكولات هي محاضر اجتماعات زعماء الصهيونية العالمية الذين يجتمعون مرةً كلَّ مئة عام، ويقرّرون ما سيحصل في العالم خلال المئة عام الآتية[11].

وعند الجماعات الإسلامية؛ ثمة "نظرية مؤامرة الحروب الصليبية" التي ترى أنّ سياسات الدول الغربية تجاه الدول المسلمة هي استمرار للحروب الصليبية في العصر الوسيط، وأنّ اتفاقيات سرية بين الدول الغربية تملأها الكراهية والعداء للإسلام والمسلمين، بينما يقف بابا الفاتيكان خلف المشهد ويحرّك الدمى السياسية. ونجد هذا الطرح عند سيّد قطب الذي رأى أنَّ العقلية الصليبيّة قد رسّخت جذورها في الغرب، بالتالي فإن الاستعمار الأوروبي وتأسيس إسرائيل هما استمرار للحروب الصليبية، بينما قسّم منظّرُ القاعدة أبو مصعب السُّوري التاريخ إلى ثلاثة مراحل: الأولى هي الحروب الصليبيّة في العصور الوسطى، والثانية هي الاستعمار الأوروبي للدول المسلمة، والثالثة هي غزو أفغانستان والعراق بعد 11 أيلول/ سبتمبر 2001[12]. والغريب أن هذه النسخة من نظرية المؤامرة لا ترى الخلافات والنزاعات بين الدول الغربية قديمًا وحديثًا، ولا حربين عالميتين وقعتا بين الدول الأوروبية المسيحية نفسها. كما أنها لا ترى أنّ الاستعمار الأوروبي شملَ

(11) ومع أن كل ما يحدث في العالم يسير وفقَ مخططات حكماء صهيون المزعومة، إلا أنهم لم يذكروا شيئًا عن الحربين العالميتين، ولم يتنبّأوا بالهولوكوست. وكتاب **البروتوكولات** كما بات معروفًا، منحول من كتاب **حوار في الجحيم بين مونتسكيو وميكافيلي** (1864) للفرنسي موريس جولي.

(12) Nilsen, p. 61.

الأميركتين وأوقيانوسيا وأفريقيا ونصف آسيا، ولم يكن موجّهًا إلى بلاد المسلمين بشكل خاص.

في المقابل، تقف نظريات المؤامرة الشائعة عند تيارات الجهاد المضادّ (Counter-Jihad) واليمين البديل، والتي ترى في المهاجرين إلى أوروبا من دول مسلمة مؤامرةً مدروسةً هدفها احتلال أوروبا، أو أسْلَمَتُها، أو القضاء على حضارتها. وقد استخدم روبرت سبنسر مصطلح "الجهاد المتسلل" (Stealth Jihad) (2008) لوصف هذه المؤامرة، فالعدوُّ المتسلّل خبيث وجبان لا يجرؤ على إعلان حربه، بينما وصفها آخرون بـ"الاستبدال العظيم" (2011) كالفرنسي رينو كامو، ومواطنه المرشّح السابق للرئاسة زيمور في كتابه **الانتحار الفرنسي** (2014)، وهي تسميات مختلفة لنظرية مؤامرة تعتقد أن أوروبا تتعرض للغزو من المسلمين، وأنهم يحتلّون أوروبا من طريق الهجرة والإنجاب. وهُم إنْ لم يستطيعوا تدمير أوروبا فيزيائيًّا، فإنهم يدمّرونها ثقافيًّا في كلِّ حال، حاملينَ معهم ثقافتهم الموسُومة بـ"الانحطاط" مقارنةً بنظيرتها الأوروبية. وتُحذِّر هذه النظريات من حرب أهلية سوف تقع بين المهاجرين المسلمين والأوروبيّين الأُصلاء.

ومن أهمّ الكتب المؤسِّسة لأدبيّات المؤامرة عند اليمين البديل، ما عرضتْه الإيطالية أوريانا فالاتشي في كتابيها **الغضب والكبرياء** (2001) و**قوة المنطق** (2004)، عن وجود مؤامرة عربية-أوروبية لأسْلَمَة أوروبا. وكذلك "نظرية أورابيا" (2005) للبريطانية بات يُور، وفيها تتحدث عن مؤامرة عربية-أوروبية محوكة ضدّ اليهود، وسنتطرّق إلى هاتين النظريتين في المبحثين التاليين.

في الختام، لا يجوز الاستخفاف بنظريات المؤامرة مهما بدتْ خرافية، فما دام أنّ ثمّة بشرًا يؤمنون بها؛ فهذا يعني أن لها نتائج على أرض الواقع.

ومن أشهر الهجمات الإرهابية التي صرّحَ منفّذوها بأنهم يعتقدون بنظرية "الاستبدال العظيم" و"أورابيا"، أي بوجود مؤامرة بين المسلمين لاحتلال أوروبا من طريق الهجرة والإنجاب؛ الهجوم الذي نفّذهُ أندرس بهرنغ بريفيك في النرويج في عام 2011، وقتل فيه ما لا يقلّ عن 85 شخصًا. والهجوم الذي نفّذه برنتون تارنت في نيوزيلندا في عام 2019، وقُتل فيه 51 شخصًا وأُصيب 50 آخرون. أما ديلان روف الذي أطلق النار في كنيسة تشارلستون في كارولينا الجنوبية في عام 2015، فقد برّر ذلك بأن السُود يسيطرون على العالم.

ثانيًا: "ضعف العقل" عند أوريانا فالاتشي

بُعيد هجمات 11 أيلول/ سبتمبر 2001، سارعت الكاتبة الإيطاليّة أوريانا فالاتشي إلى تأليف كتابها **الغضب والكبرياء** الذي صدر في العام ذاته، 2001، وقد بيع منه أكثر من مليون نسخة في إيطاليا وحدها، وتُرجم إلى لغات عدة. وبما أن فالاتشي صحافيّة معروفة ومنظّرة سياسيّة مؤثرة في إيطاليا وخارجها، فقد ساهم كتابها في تعزيز مشاعر الكراهيّة تجاه المسلمين في الغرب، وفي تأصيل ظاهرة الإرهاب كمنتَج ديني إسلامي.

يعتمد خطاب الكراهية عمومًا على نزع الصفة البشرية عن الجماعة موضوع الخطاب، ثم على صناعة فوارق بين الجماعات وتعميقها، حيث يغدو "الآخرُ" نقيضَ الـ"نحن"، ولا ضيرَ من ترتيب الجماعات هرميًّا على أساس العرق أو الدين أو الثقافة بعد ذلك. وهذا ما فعلته فالاتشي في كتابها حين استخدمت توصيفات عنصرية قميئة، زادت من الجدل حول الكتاب ومن مبيعاته، كقولها: "المسلمون يتكاثرون كالجرذان"، فهي لا تجعل منهم الآخرَ المناقضَ للغرب فحسب، بل تنزلهم إلى مرتبة دون

البشر. وهي تضع الشعوب والثقافات في تراتبية هرمية: "وراء حضارتنا يقف هوميروس وسقراط وأفلاطون وأرسطو بحقّ السماء! لدينا اليونان القديمة وديمقراطيتها، لدينا روما وعظمتُها وقوانينها ومفهومها للقانون... وأخيرًا لدينا العِلم بحق السماء! العلم الذي فسّر كثيرًا من الأوبئة وأوجدَ علاجًا لها وبفضله نحنُ أحياء، فشكرًا للعلم! الشكرُ لعلمِنا نحن، وليس لعلمِ محمّد"[13].

يقوم خطاب الإسلاموفوبيا في **الغضب والكبرياء** على استخدام تعابير سلبية عنيفة وأوصاف تحقيرية تجاه المسلمين، وربطهم بالإرهاب والجريمة والانحطاط الخُلقي، وهي تجمع في كلامها متناقضاتٍ لا يمكن جمعها، فما بالك بتعميمها على المسلمين جميعًا. لذلك، عادت بعد ثلاث سنوات في كتاب آخر، لـ "تخاطب العقل" هذه المرة، بدلًا من أن تستثير حميّة الأوروبيين للدفاع عن أرضهم التي يغزوها المسلمون المهاجرون. فصدر كتابها **قوة العقل** في عام 2004، وحقق مبيعاتٍ واسعة في أوروبا والولايات المتحدة أيضًا، معزّزًا خطاب الإسلاموفوبيا الذي يربط المسلمين بالإرهاب، وكاشفًا خيوط المؤامرة الكبرى. فالمسلمون - بحسب فالاتشي - ينفّذون مخطّطًا قديمًا ومدروسًا بدقة، غايتُه احتلالُ أوروبا من طريق الهجرة والإنجاب، ثم إبادة السكان الأصليين وإخضاعهم لأحكام أهل الذمّة، وهي الفكرة التي ستتوسع بها بات يور في **أورابيا**[14].

---

(13) Liriam Sponholz, "Islamophobic Hate Speech: What is the Point of Counter-Speech? The Case of Oriana Fallaci and The Rage and the Pride," *Muslim Minority Affairs*, vol. 36, no. 4 (2016), p. 509.

(14) كان لدى اليمين الفاشي الإيطالي في الثلاثينيات والأربعينيات نظرية مؤامرة تدعى "خطة كاليرغي" (Kalergi Plan)، وتدّعي وجود مؤامرة يهودية تهدف إلى القضاء على الحضارة الأوروبية من طريق خلط "الأعراق الآسيوية" بـ "الأعراق الأوروبية". واليوم يُعاد تدوير النظرية لكن ضد المسلمين.

1 – مؤامرة كبرى في وضح النهار

تتميز فالاتشي بأسلوب أدبيّ سلسٍ رشيق، يجعل القارئ لا يملُّ من القراءة، وتستثير مشاعر الكراهية لديه تجاه المسلمين، وهي تشرف بنفسها على تحرير ترجمة كتبها إلى الإنكليزية لكي تحافظ على الأسلوب ذاته. وفي الفصل الأول من **قوة العقل** تسرد سلسلة طويلة من الجرائم التي قام بها قادة عسكريون مسلمون عبر التاريخ، منذ الفتوحات الإسلامية إلى الحروب الصليبيّة، ثم سقوط القسطنطينية فالتوسُّع العثماني في شرق أوروبا وحصار فيينا مرتين... وهذه الحوادث التاريخية التي وقعتْ فعلًا، رغمَ الاختلاف في تفاصيلها بحسب الروايات المختلفة؛ تقدّمها فالاتشي كأنها نتاجٌ مباشر للإسلام والنصوص القرآنية، وليس لأنّ البشر يتصارعون عبر تاريخهم على السلطة والنفوذ والمال وأشياء أخرى. وفي مقابل ذلك، فهي لا تذكر أي جريمة أو حادثة قتل ارتكبتها الأطرافُ الأخرى المتحاربة مع المسلمين. بعد ذلك، تربطُ فالاتشي تلك كله الوقائع التاريخية بمُسلمي اليوم، وتحمّلهم مسؤوليتها، وتراهم مجرمين سفاحين مثل أسلافهم. لكنهم وبسبب ضعفهم في القرن العشرين؛ لم يعد في إمكانهم غزوُ أوروبا عسكريًّا، لذلك فإنهم يغزونها بسلاح جديد هو الإنجاب، وهكذا "تتحول أوروبا تدرّجيًّا إلى مستعمرة إسلامية"[15].

إذًا، فإن هجرة مسلمين إلى الغرب هي "استمرار للغزو الإسلامي"، وهي الاستراتيجيا الجديدة التي يتبعها المسلمون باسم "سياسة الرحم". تعرض فالاتشي كثيرًا من الفرضيات والاتهامات من دون أدلة، وبالاعتماد على ملاحظاتها الشخصية واستنتاجاتها العقلية؛ إذ تذكر أن في جميع مساجد أوروبا، وأثناء خطبة الجمعة من كل أسبوع، يقف الإمامُ ويخاطب

(15) Oriana Fallaci, *The Force of Reason* (New York: Rizzoli International Publications, 2004), p. 34.

النساء المسلمات، ويأمرهنّ بأنْ تنجب كل واحدة منهنّ خمسة أطفال في الأقل[16]. وبما أن تعدُّد الزوجات هو الحالة الشائعة والطبيعية عند المسلمين، بحسب فالاتشي، فهي تُجرِي عمليات حسابية مثل أنّ المسلم المتزوج ثلاث نساء ينجب خمسة عشر طفلًا، والمتزوج أربع نساء ينجب عشرين طفلًا، وهكذا "ينتشر الإسلام كالطاعون في جسد أوروبا"[17].

هذه الخطة المدروسة التي بدأت منذ مطلع السبعينيات، بحسب فالاتشي، شارك فيها ياسر عرفات وجورج حبش وصدام حسين ومعمّر القذافي والخُميني ومالكوم إكس ومحمد علي كلاي ومارتن لوثر كينغ وآخرون... وهي استراتيجيا لا تعتمد على الهجمات الإرهابية والمجازر كعادة المسلمين، بل هي "حرب ديموغرافية وثقافية تسرق البلدان من مواطنيها، حرب سلاحها الهجرة والخصوبة"[18]. ثم تصف لنا كيف تتحول أوروبا إلى مستعمرة إسلامية: "في كل واحدة من مدننا؛ ثمة مدينة ثانية مفروضة علينا بالقوة، تشبه ما فعله الفلسطينيّون في بيروت في السبعينيات، عندما أقاموا دولةً داخل دولة وحكومةً داخل حكومة. إنها مدينة مسلمة يحكمها القرآن، ومرحلة جديدة من الغزو التوسّعي الإسلامي الذي لم يستطع أحدٌ إيقافه عبر التاريخ"[19]. وتضيف أن الدول الأوروبيّة تخاف من المسلمين وتخضع لهم، وأنهم يفرضون القانون الإسلامي على أوروبا، وأن المحاكم الأوروبية تنحاز لمصلحة المسلمين ضد غيرهم[20]. كما أن الأمم المتحدة لم تعد تهتمّ بحماية حقوق الإنسان المنصوص عليها في الإعلان العالمي، بل تسهر لرعاية "إعلان حقوق الإنسان في الإسلام"[21].

---

(16) Ibid., pp. 56-57.

(17) Ibid., p. 69.

(18) Ibid., p. 132.

(19) Ibid., p. 35.

(20) Ibid., pp. 98-99.

(21) Ibid., p. 29.

ثم تنتقل بنا إلى سرد جديد من جرائم المسلمين المعاصرين هذه المرة، فتحدّثنا عن جريمة قتل هنا، وحادثة سرقة هناك، وعملية تهريب في مكان ثالث، وعن ولد ضربَ ولدًا في المدرسة... لتخلُص إلى أن "المسلمين غير قابلين للاندماج"[22]، وأنّ "95 في المئة من المسلمين يرفضون الحرية والديمقراطية، ليس فقط لأنهم لا يعرفون ما تعنيان، بل لأنهم غير قادرين على فهم هذين المفهومين، حيث إنهما مفهومان متناقضان بشكلٍ حاد مع الشمولية الثيوقراطية التي تقوم عليها الأيديولوجيا الإسلامية"[23]. وهي تذكّرنا هنا بنظريات التحوّل الديمقراطي القائلة بتعارُض الإسلام مع الديمقراطية. لكن كيف استطاع المسلمون غزو أوروبا وإخضاعها؟

خلف ذلك تكمن "المؤامرة الكبرى في التاريخ المعاصر"، بحسب فالاتشي؛ "المؤامرة الأكثر دناءة، المحوكة عبر الاحتيال الأيديولوجي والوضاعة الأخلاقية والعهر والخداع. مؤامرة تحقّقت من خلال أصحاب البنوك الذين اخترعوا المهزلة المسمّاة الاتحاد الأوروبي، والمتآمرين الخونة الذين اخترعوا كذبة السلام، والمنافقين الذين اخترعوا عملية نصب اسمها الإنسانية. مؤامرة قام بها رؤساء الدول الذين لا يفقهون معنى الدولة، والسياسيّون الذين لا يفهمون معنى السياسة، والمفكّرون الذين لا يفقهون معنى الفكر"[24]. وترى فالاتشي أن خطورة هذه المؤامرة وسرّ نجاحها يعودان إلى أنها لم تُحكْ في الأقبية السرية، بل حيكَتْ ونُفذّتْ في وضح النهار وأمام شاشات التلفزة، وقام بها زعماءُ الدول الأكثرَ شهرة. لذلك، كان من الممكن إيقافُ هذه المؤامرة أو التصدّي لها، لولا أن أولئك الأوغاد حاكوها

(22) Ibid., p. 55.

(23) Ibid., p. 69.

(24) Ibid., p. 137.

ونفّذوها في وضح النهار[25]. تتبع الكاتبة خيوط المؤامرة التي بدأت منذ حرب تشرين الأول/ أكتوبر 1973 وأزمة النفط التي أعقبتها، ثم جاءت مؤتمرات الحوار العربي-الأوروبي التي عُقدتْ فيها الصفقة بين الزعماء العرب والسياسيين الأوروبيين، إذ اتُّفِق على أنّ الدول العربية تصدّر النفط إلى أوروبا؛ في مقابل تسهيل حركة العمال العرب إلى الدول الأوروبية[26]. وهي بذلك تتّهم السياسيين الأوروبيّين والمفكّرين وأساتذة الجامعات بالمشاركة في مؤامرة تعريب أوروبا وأسلمتها: "المؤرخون المزعومون، الفلاسفة المزعومون، أساتذة الجامعة المزعومون، ولمدة ثلاثين سنةً ماضية كانوا يُهينون حضارتنا ويحطّون من شأنها من جهة، ويحاولون من الجهة الأخرى إثبات تفوّق الإسلام وسيادته"[27].

2 - الإسلام بوصفه آخرَ المسيحية

بعد عرض سلسلة جرائم المسلمين عبر التاريخ، وسلسلة جرائمهم ومخالفاتهم في أوروبا، بما فيها مخالفات السير؛ تتحدث فالاتشي عن قتلى الجيش الإسرائيلي في فلسطين، وقتلى قوات التحالف الأميركي في العراق، وتفسّر حوادث قتلهم بأن المسلمين في طبيعتهم مجرمون وإرهابيّون ومعادون لليهودية والمسيحية والغرب، وهم يفعلون ذلك تطبيقًا لنصوص دينية[28]، لا لأن فلسطين محتلّة من أشنع استعمار استيطاني في التاريخ، ولا لأنّ غزو العراق هو جريمة تدمير بلد وشعب.

(25) Ibid., p. 142.
(26) Ibid., p. 145.
(27) Ibid., p. 154.
(28) Ibid., p. 174.

وفي الكتاب كله، تستخدم فالاتشي مصطلح "القانون الإسلامي" (Islamic Law) من دون أن تعرّفه أو تحدّد مصادره أو نصوصه. فما هو هذا القانون؟ وهل تقصد به الشريعة الإسلامية؟ وإذا كان الشريعة، فعلى أي مذهب من المذاهب؟ ووفقًا لأيّ مدرسة كلامية وفقهية؟ أما تركُ "القانون الإسلامي" مصطلحًا من دون تعريف، فهذا يعني إمكانية نسب أي شيء إليه، فهي تقول - مثلًا - إن "القانون الإسلامي يشرّع للأخ قتل أخيه"[29]. وتتحدث عن الطريقة اليهودية لذبح الأضاحي "الكوشر" (kosher)، معتقدةً أنها طريقة إسلاميّة هادفة إلى "تعذيب الحيوان حتى الموت"[30]. ثم تفرد صفحات طويلة للحديث عن ختان الإناث الذي تعتبره تنفيذًا لـ "القانون الإسلامي"، وأن الإسلام يفرض ختان الإناث على 28 دولة أفريقية[31]. ومعروف أن ختان الإناث عادة أفريقية قديمة تعود إلى زمن الفراعنة، وتمارسها اليوم جماعات أفريقية قد تعتنق الإسلام أو المسيحية أو ديانات محلية.

في مقابل شيطنة الإسلام، تُعظّم فالاتشي من دور المسيحية في التاريخ الأوروبي. وكعادة المركزية الأوروبية، فهي تعتبر أوروبا مهدَ المسيحية، وكعادة الفاشية فهي تفتخر بأبطال العصور الوسطى إذ تقول: "ذاك المجد الغابر الذي سُمّي العصور الوسطى، ما كان ليكتملَ لولا اعتناق البرابرة [القبائل الجرمانية] للمسيحية ومشاركتهم في الدفاع ضد الإسلام، ذاك الكيان الذي كان دومًا يهدّد الحضارة الأوروبية"[32]. من الواضح تأثير هنتنغتون هنا، وقوله أن الإسلام هو الحضارة الوحيدة التي هددت أوروبا بالزوال.

---

(29) Ibid., p. 42.
(30) Ibid., p. 63.
(31) Ibid., p. 220.
(32) Ibid., p. 190.

وترى فالاتشي أنه لولا المسيحية لما كان عصر النهضة وعصر التنوير، ولا قامت الثورة الفرنسية ولا نشأ مفهوم الليبرالية ولا تحرّرت المرأة. وبسبب تفوُّق المسيحية على سائر الأديان، فقد بدأ الغزو الإسلامي لأوروبا المسيحية منذ ظهور الإسلام، إذ كان غزوًا ثقافيًّا وتدميرَ حضارة وإلغاءَ هُوية تجسّد في "السَّطو الأيديولوجي عندما ابتلعَ المسلمونَ المسيحية، وطعّموها بطعمٍ فاسد من خلال اعتبارهم أن يسوعَ المسيح نبيّ من عند الله". هكذا تفهمُ الكاتبة أن الاختلاف بين الإسلام والمسيحية حول طبيعة المسيح هو بداية الغزو الثقافي الإسلاميّ لأوروبا المسيحية، كأنها لا تعرف أنها مسألة لاهوتية انقسمت حولها الفرق المسيحية على مرّ العصور، وعُقِدت من أجلها المجامع المسكونية قبل ظهور الإسلام. فمن منظور فالاتشي، تصبح المسيحية مُنتَجًا ثقافيًّا أوروبيًّا، ويغدو ظهور الإسلام - في مفهومه عن طبيعة المسيح - بدايةً لـ"الغزو الاستعماري الإمبريالي الإسلامي للقارة الأوروبية"[33].

في الختام، إني أعتبر النظرية المعروضة في كتاب **قوة العقل** نظريةَ مؤامرة، وذلك لانعدام الاتساق المنطقي بين مكوّناتها؛ إذ لا يمكن اعتبار الهجرة من آسيا وأفريقيا إلى القارة الأوروبية وأميركا الشمالية، استمرارًا لدول وإمبراطوريات كانت في العصور الوسطى، أو استمرارًا لسياسة الغزو والتوسُّع بأدوات جديدة. ومن "**ضعف العقل**" الاعتقاد بأن المسلمين جميعهم أو بضعة ملايين منهم، متّفقون على غزو أوروبا أو على أي هدف آخر، وأن مؤامرةً بين الزعماء العرب والسياسيين الأوروبيين فتحت الطريق لذلك. إنها نظرية مؤامرة لأنها تقوم على اختراع روابط سببية وهمية بين الظواهر، فلظاهرة الهجرة الحديثة أسبابها العلمية المعروفة، والناجمة عن ظروف عالمنا الحديث لا عن وقائع تاريخية غابرة. ومنها التفاوت

(33) Ibid., p. 192.

الاقتصادي بين دول الشمال ودول الجنوب، وحاجة الدول الغربية إلى اليد العاملة في الصناعة والخدمات، ولأن كثيرًا من دول العالم الثالث طاردة سكانَها بسبب الاستبداد والفساد وانعدام فرص العمل، ناهيك بالحروب والنزاعات الأهلية. إن تعدّد الأسباب الموضوعية للهجرة، إضافة إلى كون قرار الهجرة قرارًا فرديًّا يتخذه كل شخص على حدة، ينفيان أيّ احتمال لوجود اتفاقٍ مُسبق أو مخطط مدروس[34].

أما مقارنتها الإسلام بالمسيحية فلم تأت بجديد، وهي لا تخرج عن إطار النظرة الجوهرانية للثقافات بعد اختزالها بالدين وحده، فلا بدّ أن تكون الصفات الثابتة للإسلام سلبية ووحشية، لتكون الصفات الثابتة للمسيحية إيجابية وحضارية. هنا حلّت التراتبية بين الأديان محلَّ التراتبية العِرقية، وذلك بعد مقاربة الأديان كظواهر لاتاريخية، وهي لذلك مقاربة غير علمية.

رغم ذلك، لا ينبغي الاستهانة بأفكار فالاتشي وتأثيرها وخطورتها، فمبيعات كتبها تشي باهتمام الملايين بها. وهذه الأفكار سائدة لدى تيارات اليمين الشعبوي المتطرّف، ولدى الناخبين الذين أوصلُوا ترامب إلى البيت الأبيض، وكادوا يُوصلون مارين لوبان إلى رئاسة فرنسا مرتين.

ثالثًا: أورابيا
المؤامرة العربية-الأوروبية

فكرة نظرية أورابيا (Eurabia) - بمعنى "تعريب أوروبا" أو "أوروبا العربية" - موجودة قبل صدور كتاب **أورابيا: المحور الأورو-عربي**

(34) ثمة نظريات عدة تُستخدم في علم الديموغرافيا لدراسة ظاهرة الهجرة، من بينها: النظريات الوظيفية، النظريات التاريخية البنيوية، نظرية سوق العمل المزدوجة، نظرية أنظمة الهجرة، وغيرها. يُنظر الفصل الثالث من كتاب:
Hein De Haas, Stephen Castles & Mark J. Miller, *The Age of Migration: International Population Movements in the Modern World*, 6th ed. (London: Red Globe Press, 2020).

(2005) للكاتبة بات يُور[35]، فهي مُستلهَمة من الأدبيات القديمة للنازية من جهة، ومبنية على نظرية فالاتشي التي عرضناها في المبحث السابق. لكن الجديد في نظرية أورابيا هو أن "تعريب أوروبا وأسلمتها" ليس هو غاية المؤامرة المحاكة بين الزعماء العرب والسياسيين الأوروبيين، بل هي مجرد وسيلة تمهّد للغاية البعيدة، وهي إزالة إسرائيل وإبادة اليهود.

أحدّد أهم الطروحات التي قدّمتها بات يُور في ست نقاط، فهي ترى **أولًا** أن للإسلام جوهرًا ثابتًا لم يتغير منذ ظهوره وحتى اليوم، وهذا الجوهر هو الجهاد. وتقتبس من هنتنغتون عبارة "الحدود الدموية للإسلام" لتقول أن الإسلام كان وما زال في حالة توسّع عدواني مستمر تجاه جيرانه، وأن الجهاد هو الحالة الطبيعية بين المسلمين وغير المسلمين، وأن جميع المسلمين يحلمون في دولة إسلامية تشمل العالم بأسره[36]. وتضيف أن "الهجرة الإسلامية" قد نقلت "صدام الحضارات" إلى قلب أوروبا وعلى التراب الأوروبي نفسه[37].

وترى **ثانيًا**، أن للثقافة العربية الإسلامية جوهرًا ثابتًا لا يتغيّر هو ما تسمّيه "الذِّمِّية" (Dhimmitude)، وتعرّفها بأنها "ثقافة كُره ونُفُور من الكفار مترسّخة في الدين والتاريخ والتقاليد"[38]. ثم تحدد "خصائص الثقافة العربية الإسلامية" المتجسّدة في جوهرها الثابت "الذمّية":

- إنكار هوية الآخر واختلافه، والهجوم الدائم على المسيحية واليهودية.

---

(35) بات يُور أو يَعُور (Bat Ye'or): اسم مستعار للكاتبة البريطانية من أصل مصري جيزيل ليتمان (1933-)، ومعناه بالعبرية: بنت النيل.

(36) Bat Ye'or, *Eurabia: The Euro-Arab Axis* (New Jersey: Fairleigh Dickinson University Press, 2005), pp. 32-33.

(37) Ibid., p. 37.

(38) Ibid., p. 30.

- إنها حرب إبادة جماعية على مرّ العصور، ارتكبت المجازر بحق الملايين، وأخضعتْهم واستعبدتْهم، وهجّرتْهم وسلبتْ أرضهم.
- إنها تنظر إلى الثقافة الأوروبية بوصفها ثقافةً منحطّة وأدنى قيمة.
- ثقافة تمييز عنصري.
- ثقافة فرض الجزية.
- ثقافة إرهابية دموية.
- ثقافة كراهية: الجهاد حرب دائمة ضد اليهود والمسيحيين.
- ثقافة معادية للسامية: تريد إبادة اليهود[39].

تعتقد الكاتبة **ثالثًا**، بوجود حلف أوروبي-عربي معادٍ للسامية، هدفه إزالة إسرائيل وإبادة اليهود. وهي تتبع خيوط هذا الحلف، مشيرةً إلى "تحالف العرب مع ألمانيا النازية" أثناء الحرب العالمية الثانية[40][41]، وإلى وجود علاقات بين فرنسا والدول العربية أثناء الحقبة الاستعمارية وبعدها[42]. كما تتحدث عن شبكة أورو-عربية نازية تتبادل المعلومات

---

(39) Ibid., pp. 194-206.

(40) Ibid., p. 23.

(41) غالبًا ما يُشار إلى علاقة مفتي القدس الشيخ أمين الحسيني (1895-1974) بالزعيم أدولف هتلر، وتضخيم دور الأول وأهميته حينذاك، لوَصْم الفلسطينيين بالنازية ومعاداة السامية. ثم عُمِّمَت هذه الصفة على العرب جميعًا، لا سيّما في عهد جمال عبد الناصر. أما اليوم، وخصوصًا بعد هجمات 11 أيلول/ سبتمبر 2001، فقد يُوصف المسلمون جميعًا بالنازية ومعاداة السامية، وتُرفق الصورة التي جمعت الحسيني مع هتلر دليلًا على ذلك. نجد هذا الموقف في الفصل السادس من كتاب **اليسار في عصور الظلام: وقفة ضد البربرية الجديدة** للمفكر الفرنسي برنار هنري ليفي؛ إذ يبدو لقارئ هذا الفصل أنّ مَن يقاوم إسرائيل أو ينتقدها، إنما يفعل ذلك بسبب كراهيته العميقة لليهود لا أكثر. يُنظر:

Bernard-Henri Levi, *Left in Dark Times: A Stand against the New Barbarism*. Benjamin Moser (trans.) (New York: Random House, 2008).

(42) Ye'or, p. 40.

حول اليهود في العالم، وأن هذه النازية الجديدة مدعومة من الجامعة العربية، وأن ثمّة لوبيًّا فلسطينيًّا يتحكم في السياسة العربية[43]. وتعتبر أن هدف الحوار العربي-الأوروبي الذي بدأ بعد حرب 1973 هو رسمُ سياسة أورو-عربية معادية لإسرائيل واليهود[44]، وأن العرب يُملُون على الاتحاد الأوروبي السياسة التي يتبعها تجاه إسرائيل[45].

وترى الكاتبة أن ثقافة معاداة السامية المنتشرة في أوروبا مستوردة في الأصل من العالم العربي، وأن الهدف المشترك للنازية الأوروبية والجهادية الإسلامية هو إزالة إسرائيل[46]. كما أنها تتحدث عمّا تسمّيه "العقيدة الفلسطينية" (Palestinism)، وتعتبرها "العقيدة الأورو-عربية الجديدة" الهادفة إلى إضفاء طابع لاهوتي على معاناة الفلسطينيين، واتهام اليهود بالمسؤولية عن تلك المعاناة. وتضيف أن المسلمين يعترفون بالسيد المسيح نبيًّا وحسب من أجل ربط المسلمين والمسيحيين في حلف واحد ضد اليهود، وأنهم يستغلّون رمزية صلب المسيح للإشارة إلى معاناة الفلسطينيين[47]. ثم تتحدث عما تسمّيه "أسلَمَة المسيحية"، وترى أن وراء مؤتمرات الحوار الإسلامي-المسيحي تحالفًا ما، أو مؤامرة ما، تريد فصل المسيحية عن جذورها اليهودية - فصل العهد الجديد عن العهد القديم - وذلك ضمن المؤامرة الكونية المعادية السامية[48].

وهذا الحلف الأورو-عربي المعادي لإسرائيل واليهود، هو معادٍ للولايات المتحدة أيضًا، لذا ترى أن القضية الفلسطينية صارت أداةً في

(43) Ibid., pp. 42-43, 46.
(44) Ibid., p. 76.
(45) Ibid., p. 113.
(46) Ibid., pp. 155-156.
(47) Ibid., p. 176.
(48) Ibid., pp. 211-215.

يد الاتحاد الأوروبي يستخدمها لابتزاز الولايات المتحدة[49]. أما بالنسبة إلى مكاسب العرب من هذا الحلف، فهي أولًا وضع الاتحاد الأوروبي في مواجهة إسرائيل، ومن ثمّ تصبح أوروبا أرضًا لنشر الدعوة الإسلامية تحت أنظار الدولة والكنيسة[50].

وتحذّر الكاتبة **رابعًا** من الغزو الديموغرافي التي تتعرض له أوروبا من العرب/ المسلمين، وترى أن هجرة الأفراد العرب - طلابًا أو عمالًا أو لاجئين - ما هي إلا جزء من مخطط عربي لغزو أوروبا، مخطط يخفي تحت قناعه الغاية الرئيسة وهي نشر الإسلاموية والجهادية[51]. بل إنها تعتبر أيَّ حديث عن حقوق العمال المهاجرين دعوةً إلى تعريب أوروبا وأَسْلَمَتها، وجزءًا من المخطط المدروس ضد السامية[52].

وتحذّر **خامسًا** من الغزو الثقافي العربي الإسلامي الذي تتعرض له أوروبا، وتنظر إلى وجود معاهد لتعليم اللغة العربية، وأقسام للأدب العربي والدراسات الإسلامية في الجامعات الأوروبية، على أنه جزء من المخطط الهادف إلى نشر الجهادية الإسلاموية المعادية لإسرائيل واليهود[53].

وبحسب نظرية أورابيا، **سادسًا**، فإن العرب يتحكمون في الاتحاد الأوروبي، ويستخدمون سلاح النفط لإرغام أوروبا على تبنّي سياسة معادية لإسرائيل[54]، وإن الجامعة العربية تُملي على الاتحاد الأوروبي سياسات الهجرة والاندماج[55]. أما أوروبا فهي تحاول الحفاظ على وضعها الحالي

---

(49) Ibid., p. 113.
(50) Ibid., p. 255.
(51) Ibid., p. 75.
(52) Ibid., pp. 95-97.
(53) Ibid., pp. 91-92.
(54) Ibid., p. 71.
(55) Ibid., p. 161.

بوصفها "دار صُلح" في نظر العرب/ المسلمين، قبل أن تنهار وتخضع للحكم الإسلامي، ويخضع مواطنوها لأحكام أهل الذمّة[56]. وتخلص الكاتبة إلى القول أن "حلف أورابيا" قد تحول إلى عقيدة شبه دينية ومشروع أيديولوجي شامل، لقد صار "دين أوروبا الجديد"[57].

ومن حقّ القارئ أن يسأل: ما هي الأدلة التي بنت عليها الكاتبة نظريتها؟

في الحقيقة لا تقوم نظرية أورابيا على أكاذيب محض، إذ تقدّم الكاتبة معلومات ووقائع صحيحة، وترفق بالكتاب محاضر اجتماعات. لكن نظرية المؤامرة تتشكّل عبرَ ربط ما هو واقعي بما هو خرافي، وعبر إقامة علاقات سببيّة لا أساسَ لها، ثم تأتي الاستنتاجات غير المنطقية، أي تقوم على لَـمْلَمَة شذرات من هنا وهناك، وتجميع تصريحات متفرقة - من ألسنة متطرّفين وعنصريّين وسياسيّين ودبلوماسيّين ورجال أعمال... - وربط بعضها ببعض، لتشكّل بمجموعها خيوط المؤامرة الكبرى.

وفي نظرية "أورابيا" يصبح أيُّ حوار عربي-أوروبي دليلًا على التآمر ضد إسرائيل واليهود، وكذلك هي العلاقات السياسية والاقتصادية والثقافية بين أيّ بلد عربي وأي بلد أوروبي. ويصبح أيُّ اعتراف بوجود شعب فلسطيني أو الحديث عن حقوق اللاجئين الفلسطينيين، جزءًا من المؤامرة الأورو-عربية الهادفة إلى إزالة إسرائيل وإبادة اليهود. بل إن أي تصريح فيه احترام للثقافة العربية أو إشادة بالحضارة العربية، وأيّ اتفاقية بين جامعة عربية وأُخرى أوروبية، وأيَّ اتفاقية لترجمة كتب بين اللغة العربية ولغة أوروبية... يُعتَبر عملًا معاديًا للسامية، وجزءًا من المخطط الأورو-عربي لإبادة اليهود[58].

---

(56) Ibid., p. 77.

(57) Ibid., p. 147.

(58) Ibid., p. 137.

وحتى ظهور القومية العربية في القرن العشرين تراه الكاتبة حلفًا مسيحيًّا-إسلاميًّا معاديًا لليهود، وأنّ العروبة نتاجُ توافقٍ مسيحي-إسلامي هدفُه تحشيدُ مسلمي العالم من جهة، ومسيحيي العالم من جهة ثانية، ضد اليهود[59]. وهذا مثال جيد لتمييز الطرح العلمي من الطرح التآمُري، فإذا كان سبب ظهور القومية العربية هو تحالف إسلامي-مسيحي ضد اليهود - من دون الوقوف عند التعارض الواضح بين الانتماء القومي والانتماء الديني - فما هي أسباب ظهور القوميّات الفرنسية والألمانية والروسية؟ ومَنْ كان فيها يتآمر على مَن؟ إنّ من الشروط التي تجعل فرضيةً ما فرضيةً علمية، هي قابليّتُها للتعميم على أكثر من حالة.

على الرغم من أن نظرية "أورابيا" تصنّف نظرية مؤامرة، فإن عددًا من السياسيين والمثقفين مقتنع بها، إضافة إلى رواجها لدى التيارات المتطرفة ذاتها. وأرى من الواجب ذكر بعض المثقفين الذين أشادوا بها، لكي نشير إلى دورهم ومساهمتهم في نشر الفكر العنصريّ والخرافيّ. فمن بريطانيا نيال فيرغسون (Niall Ferguson) ومارتن جلبرت (Sir Martin Gilbert)، وابن وراق (Ibn Warraq)، وديفيد بريس-جونز (David Pryce-Jones). ومن الولايات المتحدة دانييل بايبس (Daniel Pipes) وروبرت سبنسر (Robert Spencer).

رابعًا: مقولات أساسية في الإسلاموفوبيا

ثمة مقولات شائعة ومكرورة في خطاب الإسلاموفوبيا الذي يقدّم المسلمين في صورة المتخلّفين والعنيفين والإرهابيين والمعادين للحضارة وللغرب ولغير المسلمين. وهي ليست مقولات زائفة بالمطلق، إذ تقوم في جزء منها على حوادث تاريخية وقعتْ في مكان وزمان مُعيّنين، لكنّ

(59) Ibid., p. 149.

العنصرية الثقافية التي تقوم على تحديد صفات جوهرانية ثابتة للثقافة، ثم تعميم هذه الصفات على جميع المنتسبين إلى الثقافة بحُكم الولادة؛ تجرّد الأفعال البشرية من طبيعتها البشرية، وتعزل الوقائع التاريخية عن سياقها التاريخي، وتقدّمها بوصفها نتاجًا كليًّا لتلك الثقافة، كأنّ الثقافة ظاهرة فوق-تاريخية تؤثّر في كل شيء ولا تتأثر بأيّ شيء. وقد شاعت مقولات محددة في خطاب الإسلاموفوبيا شرقًا وغربًا، أرى من الضرورة تفكيكها وفهم الوقائع التي بُنيتْ عليها في سياقها التاريخي. وهي: 1) الدمج بين العرب والمسلمين واعتبارهم غزاة طارئين. 2) الجهادية ونشر الدين بالقوة. 3) الجزية والذمّية واضطهاد الأقليات. 4) المسلمون يتكاثرون أكثر من غيرهم.

1 - الدمج بين العرب والمسلمين واعتبارهم غزاة طارئين

تجمع هذه المقولة بين الإسلاموفوبيا والشُعُوبيّة الجديدة، وتشبه فكرة الصهيونية القائمة على الدمج بين الشعب والدين لتبدو اليهودية دينًا وشعبًا وقوميةً منطبقة بعضها على بعض. وهي مقولة تخدم المشروع الصهيوني أيضًا، لأنها تنفي الوجود العربي في بلاد الرافدين والشام - وفلسطين بالتحديد - وسيناء ومصر قبل الإسلام. ففي "أورابيا" تكرر بات يُور أن العرب خرجوا مع جيوش الفتح الإسلامي من الجزيرة العربية بداية القرن السابع، واحتلّوا فلسطين التي تصفها بـ"أرض المسيحيين واليهود"، كأن المسيحيين واليهود لا يمكنهم أن يكونوا عربًا في الوقت ذاته.

أما السجلات التاريخية فتبيّن أن الوجود العربي في الرافدين والشام ومصر أقدم من ذلك بكثير؛ فمن المعروف أن النقوش الأشورية ذكرت ملوك العرب منذ القرن التاسع قبل الميلاد (نقش جنديبو 853ق.م.)[60].

(60) محمد بهجت قبيسي، ملامح في فقه اللهجات العربيات: من الأكادية والكنعانية وحتى السبئية والعدنانية (دمشق: دار شمال للطباعة والنشر، 2001)، ص 69.

وجاء في **تاريخ هيرودوت** (484-485ق.م.) وصفُه ملك أشور سنحريب (حكم بين 705-681ق.م.) بـ "ملك الأشوريين والعرب" ووصف جيشَه بـ "الجيش العربي"[61]. وكان التقسيم الإداري للدولة الرومانية يعتبر بلاد الشام الولاية الرومانية العربية، أو "العربية البترائية" (Arabia Petraea) نسبةً إلى المدن العربية المنحوتة في الصخر. وإذا أردنا ذكر ممالك عربية نشأت في الرافدين والشام قبل الإسلام؛ نذكر مملكة قيدار، مملكة الأنباط، مملكة تدمر، مملكة الحضر، مملكة المناذرة، مملكة الغساسنة، ومملكة الرُّها لبني الأبجر[62].

وبعد الفرضية الزائفة القائلة إن العرب خرجوا من الجزيرة بعد الإسلام وغَزَوا بلادًا غير عربية، تأتي الفرضية الزائفة الثانية لتبرير سيادة اللغة والثقافة العربيتين في المنطقة، وهي "فرضية التعريب". وهذه الفرضية تأخذ صفة من صفات الدولة القومية الحديثة (nation-state) التي ظهرت بعد الثورتين الأميركية والفرنسية، ثم امتدت إلى ألمانيا وإيطاليا وروسيا أواخر القرن التاسع عشر، وإلى أراضي الإمبراطوريات التي تفككت بعد الحرب العالمية الأولى - العثمانية والنمساوية-المجرية - وهذه الصفة هي **فرض اللغة القومية على أبناء الأمة** في إطار عملية بناء الأمة (nation-building)، ثم تُسقِط هذه الصفة إسقاطًا تعسُّفيًّا ولاتاريخيًّا على الإمبراطورية العربية في القرن السابع الميلادي.

---

(61) محمد صقر خفاجة وأحمد بدوي، **هِرُدوت يتحدث عن مصر** (القاهرة: دار القلم، 1966)، ص 270-271.

(62) لمن يريد أن يدقق في عربية ملوك الرُّها من بني الأبجر: **موسوعة كامبردج للتاريخ القديم:**

Alan Bowman, Averil Cameron & Peter Garnsey, *The Cambridge Ancient History: Vol 12, The Crisis of Empire, A. D. 193-337* (Cambridge: Cambridge University Press, 2005), p. 508.

وكذلك **الموسوعة البريطانية:**

The Editors of Encyclopedia, "Osroene," *Encyclopedia Britannica,* accessed on 30/9/2021, at: rb.gy/q6u1eh

وفي اعتقادي، **أولًا**؛ أن فرضية الدولة القومية التي تفرض لغتها القومية على أبناء الأمة، لا يمكن تصوّرها قبل القرن التاسع عشر. **وثانيًا**؛ إن دولة العصر الوسيط لا تملك أدوات الدولة الحديثة التي تمكّنها من فرض لغتها القومية: مدارس منتشرة، تعليم إلزامي، جهاز بيروقراطي مركزي ومحلي، مطبعة حديثة، صحافة ووسائل إعلام ...إلخ. لقد كانت الثقافة شفهية في ذلك الزمن، وليس في إمكان تلك الدول ولا من اهتمامها "تعريب" أو "تتريك" أو "يَوْنَنَة" رعاياها. **ثالثًا**؛ إن من المحدّدات النظرية والعملية للإمبراطورية هي أنها تضمّ مجموعة من الشعوب واللغات والثقافات، وبالتالي فهي نقيض الدولة القومية التي تفرضُ لغتها القومية. وعندما تقوم الإمبراطورية بفرض لغة قومية - أي عندما تَتَقَوْمَن - فإنها تتفكّك وتنقسم إلى دول قومية، وهذا ما لم يحدث في تاريخ الإمبراطوريات العربية.

نعم، لقد عُرِّبَت العملة والدواوين في عهد عبد الملك بن مروان، لكنّ مَن كان يعمل في الدواوين هم نخبة من البيروقراطيين وليسوا معظم الناس. وكانت دواوين الشام تُكتب باليونانية قبل ذلك، لكن اللغة اليونانية لم تُفرَضْ، ولم تصبحْ لغة الحياة والأدب والثقافة. إن فرضية "التعريب" الزائفة هذه ما هي إلا تبرير للفرضية الزائفة الأولى، وهي أنّ الوجود العربي في الرافدين والشام ومصر لاحقٌ للفتوحات الإسلامية، ضاربةً بعرض الحائط جميع السجلات التاريخية. وعلى سبيل المثال، فإن الحاكم البيزنطي لدمشق الذي سلّمَ مفاتيحها لأبي عبيدة بن الجراح، هو منصور بن سرجون جدّ القديس يوحنّا الدمشقي، وهو عربي مسيحي ملكاني من بني تغلب.

2 - الجهادية ونشر الدين بالقوة

ترى بات يُور - وكذلك فالاتشي وتيار الجهاد المضاد - أن للإسلام جوهرًا ثابتًا وشريرًا بالمطلق هو الجهاد، وبما أن هذا الجوهر لا يتغير، فإن الإسلام لا يتغير. فالإسلام عقيدة جهادية، ومفهوم الجهاد عند المسلمين

يتطابق مع ظاهرة الإرهاب، والإسلام دائمُ الاعتداء على الآخرين فقط لأنهم آخرون، ومن أجل إخضاعهم للحكم الإسلامي الذي يحصلون فيه على وضع أهل الذمة، تصفه بات يُور بأنه "الاستسلام المُذلّ والمُهين لقوانين همجيّة ودموية هي الشريعة الإسلامية"[63].

ثمة مقولة شائعة هي أن "الإسلام انتشر بالسيف"، ولا شيء غير السيف والعنف والإرهاب. لكن بقليل من النظرة الموضوعية والمحايدة نجد أن الأديان والأيديولوجيات والأفكار تنتشر بطريقتين رئيستين: الطريقة الأولى هي الدعوة إليها والتبشير بها، والطريقة الثانية هي فرضُها من السُلطة الحاكمة. وقد انتشر الإسلام مثلما انتشرت المسيحية والشيوعية بالطريقتين معًا؛ إذ إنّ أكبر دولة مسلمة في عالمنا اليوم، ويبلغ عدد المسلمين فيها ما يعادل عدد مسلمي إيران وتركيا ومصر مجتمعة، هي جمهورية إندونيسيا، وهذه الدولة لم تصل إليها جيوش الفتح الإسلامي يومًا، وهذا مثال على انتشار الإسلام بالطريقة الأولى، وثمة أمثلة غيرها في آسيا وأفريقيا. أما الطريقة الثانية بقوّة السلطة فمعروفة، ولو أنني أميلُ إلى تفسير سيادة الإسلام في الشرق الأوسط وشمال أفريقيا بنظرية تقليد المحكومين لحكّامهم، وفق ما أوضحها ابن خلدون في **مقدّمته**، أي "الناس على دين ملوكهم".

لسنا من جماعة اللاهوت الدفاعي، ولا نفاضل بين الأديان أو الثقافات، لكن انتشار مقولات اليمين الأصولي المتطرّف التي تقدّم الإسلام "الشرير" بوصفه معكوسَ المسيحية "الخيّرة"، يدخلنا في مجادلات لا نرغب فيها. والمسيحية - مثل الإسلام - انتشرت بالطريقتين أيضًا، فاعتمدت في بدايتها على التبشير بين أوساط الفقراء والمستضعَفين والمضطَهَدين، واعتنقتْها مجموعات قليلة (تشبه حال الإسلام قبل

---

(63) Ye'or, p. 34.

الهجرة). واستمرت المسيحية على هذه الحال ثلاثمئة عام، إلى أن فضّلها الإمبراطور قسطنطين العظيم (272-337م)، وترأس المجمع المسكوني الأول في نيقية (325م.) الذي حدّد قانون الإيمان المسيحي الأول، ووصف الآراء المخالفة له بالهرطقات، فصارت المسيحية دينًا مدعّمًا بقوّة السلطة. وبعده جاء الإمبراطور ثيودسيوس (347-395م) الذي فرض المسيحية ديانةً رسميةً وحيدة في الإمبراطورية الرومانية، وحرّم المعتقدات غير المسيحية بمرسوم عام 393م. وأعتقدُ أن المسيحية ما كانت لتصير ديانة عالمية لولا الإمبراطور قسطنطين.

إذًا؛ لا يوجد ذاك التناقض الجوهري الذي بُنيتْ عليه نظرياتُ لويس وهنتغتون وفالاتشي وبات يُور. ومن أدوات تلاعبهم أنهم لا يميّزون بين غزوات القبائل العربية بعضها ضد بعض من جهة، والحروب التوسّعية للإمبراطوريات العربية الوسيطة من جهة ثانية، ونضال الشعوب العربية ضد الاستعمار الحديث من جهة ثالثة، ومقاومة الفلسطينيين الاحتلال الإسرائيلي من جهة رابعة، والعمليات الإرهابية التي نفّذتها جماعات إسلامويّة متشددة في الغرب من جهة خامسة... ويرونَ ذلك كله تمظهراتٍ لجوهر واحد ثابت وشرير هو الجهاد/ الإسلام.

3 - الجزية والذمّيّة واضطهاد الأقليّات

كثيرًا ما تُستخدَم ضريبة الجزية في خطاب الإسلاموفوبيا، بوصفها وصمة عار على جباه المسلمين في الماضي والحاضر، تثبت عداءهم واضطهادهم لغير المسلمين، وقد تُوصف الثقافة العربية الإسلامية كلها بأنها "ثقافةُ فرض جزية". ومن أجل مقاربة مسألة الجزية بشكل موضوعي، ينبغي مقاربتها من منظور تاريخي وأنثروبولوجي واقتصادي، وليس من منظور الفقه الديني الذي قد يحلّل أو يحرّم وفقًا للنصوص التي يؤمن بها، والذي من طبيعته أن يعتبر دينه ومذهبه أفضل من سائر الأديان والمذاهب وأسمى منها.

ومما ألاحظه أن تاريخ المنطقة قد شهد مفهومين متداخلين للجزية: أ) مفهوم عسكري مرتبط بالسياسة الخارجية، ب) مفهوم ضريبي مرتبط بالسياسة الداخلية.

أ- **المفهوم الأول للجزية (العسكري)**: وهو موجود قبل الإسلام، ويعني حصة من المال - العيني أو النقدي - يدفعها الطرفُ المهزوم في الحرب للطرف المنتصِر فيها، مقابلَ إيقاف القتال وحفظ الدماء وإعطاء الأمان. وقد يدفعها الطرفُ الأضعف للطرف الأقوى خشيةً منه واتقاءً لشرّه، وقد يدفعها الطرفُ الضعيف للطرف القويّ مقابلَ حمايته من طرف ثالث. وهنا نتحدث عن علاقات دولية بين دول يتراوح حجمها من الدُويلة-المدينة إلى الإمبراطورية.

ووفقًا لجرجي زيدان (1861-1914)، فقد فرض اليونانُ الجزية على سكان سواحل آسيا الصغرى مقابل حمايتهم من هجمات الفينيقيين، كما فرض الرومانُ الجزية على سكان غاليه (فرنسا)[64]. وفي تاريخ العرب بعد الإسلام، نجد أن معاوية بن أبي سفيان قد دفع الجزية للدولة البيزنطية بعد فشل حصاره الثاني للقسطنطينية (54-60هـ/ 674-680م)، وذلك ضمن اتفاقية هدنة مدتُها ثلاثون عامًا[65]. وكان عبد الملك بن مروان يدفع جزية باهظة للإمبراطور البيزنطي جستنيان الثاني، بلغت 365 ألف قطعة ذهبية في السنة، وذلك أثناء انشغاله في حروبه مع ابن الزبير[66]. ومن المعروف تاريخيًّا أن ملوك الطوائف وملوك غرناطة كانوا يؤدون الجزية لملوك قشتالة وأراغون.

---

(64) جرجي زيدان، **تاريخ التمدن الإسلامي**، ج 1 (القاهرة: مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، 2012)، ص 232.

(65) محمد سهيل طقوش، **تاريخ الدولة الأموية**، ط 7 (بيروت: دار النفائس، 2010)، ص 35.

(66) المرجع نفسه، ص 92.

الجزية إذًا مبلغ مالي يدفعه الطرف الأضعفُ عسكريًّا للطرف الأقوى، ويختلف الدافع والمدفوع له مع تغيّر موازين القوى. ويبدو أن هذا المفهوم قد استمر حتى القرن العشرين، فبعد هزيمة ألمانيا في الحرب العالمية الأولى، فُرِضَ عليها في مؤتمر فرساي (1919) أن تدفع مبالغ باهظة للدول المنتصرة (تكاليف الحرب وتعويضاتها). وكان من نتائج ذلك أن الاقتصاد الألماني عجز عن الدفع، ثم وقع في تضخُّم ماليّ هائل مهّدَ لوصول النازيين إلى الحكم. لكن، وبعد هزيمة ألمانيا في الحرب العالمية الثانية، لم يكرر الحلفاءُ الخطأ ذاته، فلم تُعاقب ألمانيا كلُّها بدفع مبالغ طائلة، بل عُوقبت مجموعة من قادة النظام النازي فيما عُرف بمحاكم نورنبيرغ العسكرية (1945). وكانت تلك المرة الأولى في التاريخ التي يُعاقب فيها قادةُ دولة خسرت حربًا، بدلًا من معاقبة الشعب بأكمله.

ب- **المفهوم الثاني للجزية (الضريبي)**: وهو موجود قبل الإسلام أيضًا، فقد فرض الفرسُ الجزيةَ على رعاياهم ومنهم المناذرة، ويبدو أن العرب قد أخذوا المصطلح منهم لفظًا ومعنًى بحسب زيدان[67]. ويظهر هذا المفهوم في كتب الفقه الإسلامي أواخر القرن الثاني للهجرة، إذ ميّز الفقهاء في الأحكام بين المسلمين وغير المسلمين، فالمسلمون يدفعون ضريبة الزكاة وتُفرَض عليهم الخدمة في الجيش، بينما يدفع غيرُ المسلمين ضريبةَ الجزية ولا تُطلَب منهم الخدمة في الجيش، باعتبار أن الضريبة مقابل الحماية التي تؤمنها الدولة لرعاياها[68]. وبما أن الجزية مقابل الحماية،

(67) زيدان، ص 232. قد يكون أصل كلمة "جزية" من الفارسية بحسب جرجي زيدان. لكننا نجد الكلمة في اللغات السامية القريبة من العربية، كالعبرية والسريانية، وتُلفظ فيهما بالجيم الآرامية (G).

(68) وكان المسلمون من غير العرب يدفعون الجزية أيضًا، إلى أنْ أسقطَ عمر بن عبد العزيز الجزية عمّن أسلم.

فهي تسقط عن دافعيها وتُرَدّ إليهم في حال عجز الدولة عن حمايتهم[69]. وهي تسقط كذلك عن غير المسلمين المنضمّين إلى الجيش، والمشاركين في الحماية والدفاع[70].

ومن الواضح أن المفهوم الضريبي للجزية هو استمرار للمفهوم العسكري واشتقاقٌ منه، ودليل ذلك أن الجزية تُفرَض على الرجال القادرين على حمل السلاح دون النساء والأطفال والشيوخ والمرضى والرُّهبان، وكذلك فهي تسقط عمّن يشارك في الحماية. أما مقدار الجزية فمسألة مختلَف فيها كعادة المسائل الفقهية، وجاءَ في أقدم كتاب عربيّ عن الضرائب أنها 12 درهمًا على العامل بيَده، و24 درهمًا على متوسّط الحال، و48 درهمًا على الغنيّ، وذلك في السنة الواحدة[71].

هذه مقاربة للجزية تنزع السحر عنها، فهي ظاهرة بشرية تاريخية تُفهَم في سياقها أولًا، وكجزء من السياسة المالية للدولة التي تضمّ عشرات الضرائب الأخرى ثانيًا، ومن خلال الوظيفة التي كانت تؤدّيها لكلّ من دافعيها وجُباتها ثالثًا.

أما مفهوم الذمّيّة (dhimmitude)، فقد خصصت له بات يُور كتابًا مستقلًّا تحت عنوان **الإسلام والذمّية: حيثما تصطدم الحضارات** (2001). وتعني به أن غير المسلمين المقيمين في بلاد مسلمة، يتعرضون منذ ظهور الإسلام

---

(69) أمرَ أبو عبيدة بن الجراح بردّ الجزية إلى مَن أُخذت منهم، بعدما جاءه خبرٌ أن الروم يحشدون جيشًا على الحدود. وذلك لأن شرط الجزية هو تحقيق الحماية، وهو لم يكن واثقًا في قدرته على الحماية بعد ذلك الخبر. يُنظر: يعقوب بن إبراهيم أبو يوسف، **كتاب الخراج** (بيروت: دار المعرفة للطباعة والنشر، 1979)، ص 139.

(70) ثمّة أمثلة عدة لإسقاط الجزية عن غير المسلمين المشاركين في الدفاع. يُنظر: عبد الكريم زيدان، **أحكام الذميين والمستأمنين في دار الإسلام** (بغداد: جامعة بغداد، 1963)، ص 155-157.

(71) أبو يوسف، ص 124.

وحتى اليوم لمعاملة مُهينة ومُذلّة وغير إنسانية، ويعيشون تحت نظام فصل عنصري (apartheid)، ينتهك حقوقهم.

وبالطبع، لم يكن التاريخ العربي الإسلامي مثاليًّا من حيث علاقة السلطة مع رعاياها، سواء كانوا من المسلمين أو غير المسلمين؛ إذ كانت دولة العصر الوسيط تُخضِع رعاياها بالقوة، وتجبي منهم الضرائب بالقوة أيضًا. ومن المتوقّع أن يكون الاضطهاد الواقع على أتباع الأديان والمذاهب التي لا تتبنّاها السلطة أشدَّ وأكبر. لكنه في كل حال أفضل من التاريخ الأوروبي من حيث التعامل مع الأديان والمذاهب المختلفة، فقد عُرِفَ الشرق الأوسط - قبل الإسلام وبعده - بالتنوُّع الديني والمذهبي والتسامح مع هذا التنوُّع، على خلاف ما كانت عليه الحال في الدولتين الرومانية والبيزنطية وأوروبا العصر الوسيط. وكان اليهود وأتباع المذاهب المسيحية المحرَّمة يهربون من تلك الجغرافيا إلى الشرق الأوسط منذ القرن الرابع وحتى بداية القرن العشرين. ولا نذكر ما وقع في التاريخ الأوروبي لتبرير ما وقع في تاريخنا، بل لتفكيك منطق الثنائيات الضدية الذي يقسّم الحضارات/ الثقافات إلى أبيض وأسود.

كان ثمّة تمييز في التشريع الإسلامي بين الأحكام الخاصة بالمسلمين وغير المسلمين، وكذلك بين المرأة والرجل، والعربي وغير العربي في بعض الفترات، وبين الأراضي التي استُولي عليها بالحرب وأُخرى بالسلم ...إلخ. لكن هذا ليس خاصيّة إسلامية نابعة من جوهر شرير هو الإسلام، بل هو ما كان شائعًا في مختلف شرائع العالم حتى منتصف القرن العشرين، وظهور مفهوم المواطنة القائل بالمساواة القانونية بغضّ النظر عن الإثنية والدين والجنس، مبنيًّا على اتفاقيات حقوق الإنسان التي أقرّتها الأمم المتحدة بدءًا من عام 1948. وهذه المنجزات الأخيرة هي ما تحاول التيارات العنصرية الجديدة تبديدها، والعودة إلى شرعنة التمييز على أساس اللون والإثنية والدين والجنس.

أما القول أن غير المسلمين يخضعون لنظام فصل عنصري في بلاد المسلمين فهو بالطبع غير صحيح، فأحياء العرب من المسيحيين واليهود تقع في قلب المدن العربية، وبيوتهم ملاصقة لبيوت المسلمين. ولم يكن ثمة فصل في مجال المهن والوظائف، فقد وصلَ بعضهم إلى منصب الوزير الأول مثل سرجون بن منصور في عهد الخليفة يزيد بن معاوية، ويعقوب بن كلّس وزير الخليفة الفاطمي العزيز بالله.

4 - المسلمون يتكاثرون أكثر من غيرهم

هذه المقولة حجر الأساس في نظرية "الاستبدال العظيم"، وقد ذكرها هنتنغتون في **صدام الحضارات**، ووصفها بالانفجار الديموغرافي الذي تتنجُ منه أعداد كبيرة من الذكور العاطلين من العمل والجاهزين لارتكاب العنف[72]، واعتبرها صفة من صفات الإسلام لا من صفات الدول المتخلفة مثلًا. وبنت فالاتشي كتابيها على هذه الفرضية، قائلةً إن المسلمين هُم "أكثر جماعة دينية وإثنية إنجابًا على وجه الأرض"، وفسّرت ذلك بـ"تفضيلهم تعدُّد الزوجات، ولأنّ القرآن يختزلُ المرأة إلى رحِم للإنجاب فقط"[73]. ومن بعدهما، أشار كلٌّ من أندرس بريفيك وبرنتونَ تارنت في البيان المرافق للمجزرة التي ارتكبها، إلى تكاثر المسلمين. وكثيرًا ما تُفسَّر هذه الظاهرة تفسيرًا ثقافويًّا، إما بالإشارة إلى المعتقد الشعبي القائل إن "المولود يأتي رزقه معه" أو بردّها إلى أحاديث نبوية تشجّع على زيادة النسل. لكن، هل يتكاثر المسلمون أكثر من غيرهم؟

قبل استبعاد التفسيرات الثقافوية التي لا تساعد كثيرًا في فهم الظواهر، ينبغي التذكير بأن معظم الثقافات البشرية تحثّ على التزاوج وإكثار النسل، منذ أقدم النصوص المكتوبة وحتى بداية القرن العشرين،

---

(72) Samuel P. Huntington, *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order* (New York: Simon & Schuster, 2011), p. 265.

(73) Fallaci, p. 52.

ومنذ الكتاب المقدّس: "أثمِرُوا واكثُروا واملأوا الأرض وأخضعوها" (التكوين 1: 28) إلى مقولة توماس جيفرسون: "Population is power"، وذلك لحاجة المجتمعات إلى إكثار اليد العاملة واليد المحاربة، ولأن البشر عانوا عبر تاريخهم من المجاعات والجوائح والكوارث الطبيعية والحروب الطاحنة، ولولا التشجيع على زيادة النسل واعتباره واجبًا مقدّسًا وأمرًا سماويًّا؛ لانقرضت تلك المجتمعات.

عند النظر في قائمة الدول العشر ذات معدلات الخصوبة الأعلى في العالم[74]، نجد أنها من الدول الأفريقية جنوب الصحراء. ومن حيث التركيب الديني للسكان نجد أربعًا منها ذات غالبية مسيحية: الكونغو الديمقراطية (96 في المئة مسيحيون)، أنغولا (93 في المئة مسيحيون)، بوروندي (92 في المئة مسيحيون)، أوغندا (85 في المئة مسيحيون). ونجد أربع دول ذات غالبية مسلمة: النيجر (99 في المئة مسلمون)، غامبيا (95 في المئة مسلمون)، مالي (90 في المئة مسلمون)، بوركينا فاسو (60 في المئة مسلمون و23 في المئة مسيحيون). بينما ثمة دولتان تتقارب فيهما نسبة المسلمين ونسبة المسيحيين تقريبًا: تشاد (51 في المئة مسلمون و45 في المئة مسيحيون)، نيجيريا (53 في المئة مسلمون و46 في المئة مسيحيون). ومن الواضح هنا أن **العامل الديني ليس هو العامل المفسّر لارتفاع الخصوبة**، فالدول العشر ذات معدلات الخصوبة الأعلى في العالم، يتوزع سكانها بين المسيحية والإسلام بشكل متساوٍ تقريبًا. وللبحث عن العامل المفسّر ينبغي النظر في قائمة الدول الأدنى في معدلات التنمية البشرية على مستوى العالم، لنجد أنها أيضًا من الدول الأفريقية جنوب الصحراء، ومنها الدول العشر المذكورة[75].

(74) "Total Fertility Rate 2022," *World Population Review*, accessed on 7/1/2022, at: https://t.ly/74ziq

(75) "Least Developed Countries 2022," *World Population Review*, accessed on 7/1/2022, at: https://t.ly/JW4CS

وفي مقابلها الدول الأدنى في معدلات الخصوبة على مستوى العالم، وهي من الدول الصناعية الواقعة شرق آسيا مثل هونغ كونغ وتايوان وسنغافورة وماكاو وكوريا الجنوبية واليابان، وهي من الدول التي تحقق معدلات النمو الاقتصادي الأسرع في العالم. ويعود انخفاض الخصوبة فيها إلى التحديث الصناعي والتكنولوجي، وارتفاع مستوى التعليم والرعاية الصحية، ومشاركة المرأة في العمل.

وعلى صعيد البلد الواحد، ولنُعمِل منهج الملاحظة في أيّ بلد عربي نعرفه، نجد أن معدلات الإنجاب تختلف بين الريف والمدينة، وبين المناطق الفقيرة والمناطق الميسورة، وبين العائلات المتعلّمة والعائلات غير المتعلمة من أتباع الدين والمذهب ذاتهما. وذلك أنّ سنوات التعليم الطويلة تؤجّل مشاريع الارتباط، ودخول المرأة في سوق العمل يقلل من عدد الأطفال الممكن إنجابهم.

وترجع معدلات الخصوبة العالية في الدول العربية والمسلمة عمومًا إلى ضعف التحديث الصناعي وبعد-الصناعي، وإلى ضعف الخدمات التي تقدمها الدولة في مجالات التعليم والرعاية الصحية والاجتماعية للمواطنين. وإذا أردنا مقارنتها بالدول الأوروبية ذات معدلات الخصوبة المنخفضة، والنظر في أسباب انخفاض الخصوبة هناك وفق تحليل بيتر مكدونالد (Peter McDonald)، نجد:

أ- **المساواة الجندرية وسياسات الرفاه:** بعد خروج المرأة إلى العمل بجانب الرجل، تخلّت عن دورها التقليدي في الأسرة. وما كان لهذه المساواة الجندرية أن تتحقق لولا سياسات الرفاه التي طبقتها الدول الأوروبية بعد الحرب العالمية الثانية، فنظام الرفاه حقق للمرأة الأمن الاقتصادي والاجتماعي والاستقلال عن الرجل، فصارت تأخذ قرارها الخاص في مجال الدراسة أو العمل أو الإنجاب، ولا تضحّي بمستقبلها التعليمي أو المهني من أجل غرض آخر.

ب- **التطور الصناعي والتكنولوجي والعلمي**: يتطلب الحصول على وظيفة جيدة سنوات من التعليم والتدريب، وبالتالي تأجيل مشروع تأسيس عائلة. ناهيك بأن المنافسة الحرة في سوق العمل تتطلب من النساء والرجال التميُّز والتفوّق على الأقران، وهذه غايات لا تتحقق من دون تضحيات[76].

أما المواطن في دول اللارفاه العربية، فلا يشعر بالأمن الاقتصادي والاجتماعي، وقد يُنجب سبعة أولاد بوصفهم ضامنه الاقتصادي في حالة العجز، وراتبه التقاعدي عند الشيخوخة. بينما لا تلقى المرأةُ معينًا من الدولة يحقق لها الاستقلال الاقتصادي أو الحماية القانونية، فتبقى تابعة للرجل ومضحيةً بمشروعها الخاص. وهنالك سبب آخر يتعلّق بالحروب، فكلما زادت الوفيات زادت معدلات الإنجاب، وهذا ردّ فعل بيولوجي غايته الحفاظ على الجماعة.

ورغم أن معدلات الإنجاب في العالم الثالث أعلى بفارق واضح من معدلات الإنجاب في أوروبا، إلا أن المهاجرين من آسيا وأفريقيا - خصوصًا المسلمين - لن يستطيعوا احتلال أوروبا من طريق الإنجاب، ولن تنجحَ مؤامرة "الاستبدال العظيم"، وذلك لأن معدلات الإنجاب التي تكون عالية عند العائلات المهاجرة، تنخفض في الجيل الثاني من المهاجرين لتصبح مساوية لمعدّل الإنجاب في البلد المضيف، أي أنهم "يتأورَبُون" بدلًا من أنْ "يُؤسْلِمُوا أوروبا". وقد اعتمدتُ في هذا الاستنتاج على بضع دراسات اجتماعية وديموغرافية منشورة في مجلات علمية محكّمة، تناولت معدلات الإنجاب لدى المهاجرين إلى أوروبا، وخلُصت إلى أنها تنخفض في الجيل الثاني لتساوي معدل

---

(76) Christopher Pierson & Francis G. Castles, *The Welfare State Reader*, 3rd ed. (Cambridge: Polity Press, 2014), p. 247.

الإنجاب في البلد المضيف، وقد تنخفض في الجيل الثالث إلى ما دون ذلك. أشير إلى هذه الدراسات في الهامش لكيلا أُطيل مناقشة الموضوع أكثر[77].

كلمة أخيرة

ازدهرت نظرياتُ المؤامرة في العقد الأخير بشكل ملحوظ، فمن ناحية أدّت هجرةُ غير الأوروبيين إلى أوروبا، خصوصًا بين عامي 2014 و2015 إلى إحياء روايات ميتة مثل **معسكر القدّيسين**، واستحضار نظريات مؤامرة مثل "أورابيا" و"الاستبدال العظيم" من هامش الخطاب السياسي إلى المركز. وذلك عندما روّعت أحزابُ اليمين الشعبوي المتطرّف المواطنين الأوروبيين من الهجرة، واستثارت مخاوفهم المسبقة من الغرباء/ المسلمين/ الإرهابيين، محوّلةً ذلك كلّه إلى أصوات انتخابية ومقاعد برلمانية.

وقد بلغ المشهد ذروته مع وصول ترامب إلى البيت الأبيض عبرَ خطاب شعبويّ غوغائيّ مُنتَفخ بالشوفينيّة الذكوريّة البيضاء، يُصوّر الديمقراطيين والمهاجرين والملوّنين والمسلمين والنساء بوصفهم أعداء الأمة، مدعومًا من تيارات نازية جديدة وصهيونية مسيحيّة، ومروِّجًا لأكاذيب وشائعات ونظريات مؤامرة جعلتْ العالم يدخل في عصر ما بعد الحقيقة (Post-truth).

---

(77) من بين تلك الدراسات الاجتماعية والديموغرافية، وهي متاحة على الشبكة لمن يبحث: Hill Kulu et al. "A Comparative Study on Fertility among the Descendants of Immigrants in Europe," *Families and Societies Working Paper Series*, vol. 40 (2015); Ariane Pailhé, "The Convergence of Second-Generation Immigrants' Fertility Patterns in France," *Demographic Research*, vol. 36 (April 2017); Hill Kulu et al. "Fertility by Birth Order among the Descendants of Immigrants in Selected European Countries," *Population and Development Review*, vol. 43, no. 1 (March 2017); Marianne Tønnessen, "Declined Total Fertility Rate Among Immigrants and the Role of Newly Arrived Women in Norway," *European Journal of Population*, vol. 36 (2020).

ومما لاحظتُه في النظريات السياسية ونظريات المؤامرة التي تربط المسلمين بالعنف والإرهاب واضطهاد غير المسلمين، أن الباحثين لويس وهنتنغتون وفوكوياما وفالاتشي وبات يور يتحدثون عن المسلمين بشكل عام، ثم يستحضرون الأمثلة والشواهد التي تؤكّد "صحّة كلامهم" من الشرق الأوسط فقط، من دون ذكر أيّ مثال أو معلومة عن مسلمي إندونيسيا وماليزيا وأوزبكستان وقرغيزستان وباكستان ومالي والنيجر والسنغال ...إلخ. وهذا يدلُّ أولًا على ضعف طروحاتهم لأنها مبنيّة على عيّنة غير مُمثِّلة، ويكشف ثانيًا أن المسألة تتعلّق بمصالح دولهم في الشرق الأوسط، وعلى رأسها النفط ودعم إسرائيل.

الجدير بالإشارة أن اليمين الأصوليّ المسيحي واليهودي، مثل جوقة مستشاري ترامب وصهره، يتبنّى مواقف داعمة لإسرائيل ومعادية للعرب على أسُس دينية صريحة؛ إذ يرى هؤلاء في النصوص المقدسة مصدرًا للحقيقة التي لا ريبَ فيها، ويوظّفون الدينَ لتبرير مواقف عنصرية وسياسات عدوانية. لذلك أريد التطرّق إلى صورة للعرب/ المسلمين [الدمجُ لهم] أو "أبناء إسماعيل" كما وردت في الكتاب المقدّس، ودورها في تشكيل الصُّورة التنميطية المتكرّرة للعرب/ المسلمين، سواءً في الاستشراق الكلاسيكي أو في العنصرية الثقافية الجديدة. وقد جاء في العهد القديم أن نسلَ هاجر لن يعُدَّ من الكثرة (التكوين 16:10)، وجاءت صورةُ إسماعيل: "وإنّهُ يكُونُ إنسانًا وَحْشِيًّا، يَدُهُ على كُلِّ واحدٍ، ويدُ كُلِّ واحدٍ عليهِ، وأمامَ جميعِ إخوتهِ يسكنُ" (التكوين 16:12). وقد فسَّر شلومو يتسحاقي المعروف باسم الراشي (Rashi) - وهو من أهم مفسّري التوراة عبر التاريخ - هذه الآية؛ بأنّ نسل إسماعيل يكونون من **قطّاع الطُرق**، يتميّزون **بالعنف**، و**تجتمع الأممُ على كراهيتهم وعدائهم**، ويكونون **كثيري العدد** حيث **يتمدّدون على أراضي غيرهم**[78].

(78) للاطلاع على تفسير آية التكوين (16:12) عند الرابي شلومو يتسحاقي (الراشي) في =

ومن الواضح أن هذه هي صفات العرب/ المسلمين عند فالاتشي وبات يُور، وهي الصفات التي حددها هنتنغتون للحضارة الإسلامية. ولا أقول ذلك كي أدّعي أن البشر كائنات مُسيّرة تحرّكهم نصوصُهم الدينية وتفاسيرُ كهنتهم، مثلما يفعلون هُم عندما يدرسون مجتمعاتنا، بل لأقول أنّ هذه الصورة لا تتوافق مع ذكر العرب في المصادر التاريخية القديمة، ولا سيّما الرومانية والبيزنطية، إذ كان العرب مكوّنًا أساسيًّا من هاتين الإمبراطوريتين، وخرجَ منهم أباطرة وملوك وقادة عسكريُّون وبطاركة وأساقفة وفلاسفة ومتصوّفة. بالتالي، فهي صورة مبنيّة على تعصُّب ديني لا يرغب في معرفة الحقائق، ويعتبر التاريخ حرب أديان متواصلة.

ولقد صار من العاديّ والمألوف لدى كثير من المثقفين في الغرب وفي البلاد العربية، إلصاقُ الصفات السلبية بالثقافة العربية الإسلامية، واعتبارُها جوهرَها، وتفسيرُ الظواهر السلبية كافة في مجتمعاتنا بها. وقد صار الباحثُ يخشى انتقاد السردية الشائعة حول عنف الإسلام وتخلّفه ولاعقلانيّته واضطهاده للمرأة والأقليّات، لكيلا يُتَّهم بأنه "إسلامي" و"متزمّت" وما شابه، عِلمًا أن ما مِن ثقافة اليوم يُلصَق بها ما يُلصَق بالثقافة العربية الإسلامية من اتهامات جُزافية. ولا ثقافة يتبنّى مثقّفوها الآراءَ المتحاملة والعنصرية تجاه ثقافتهم، بوصفها ضربًا من التنوير والنقد الذاتي.

= المكتبة الإلكترونية للنصوص التوراتية (Sefaria)، يُنظر: www.sefaria.org/Rashi_on_Genesis، شوهد في 15/ 10/ 2022.

الفصل الخامس

في الأدب

أولًا: ديستوبيا الهجرة

لم يكن الأدب عبر تاريخه بريئًا من المواقف السياسية والأيديولوجية، أو من الاستعلاء القَبَلي والطبقي والعنصري، ولا من تشويه صورة الآخرين بشكلٍ يبرر انتهاك حقوقهم في ما بعد. ومن حيث نظريات المؤامرة التي ترى أن أوروبا - والغرب - على وشك الزوال بسبب هجرة غير الأوروبيين إليها، والنظريات السياسية التي ترى في المهاجرين خطرًا ديموغرافيًّا يغيّر هوية الأمة وثقافتها ويهدّد وجودها الحضاري، وهذا ما طرحه هنتنغتون في كتاب من نحن: **تحديات الهوية الوطنية الأميركية** (2004)؛ فإن الأدب كان سبّاقًا إلى ذلك، ولا سيّما في رواية **معسكر القديسين** للكاتب الفرنسي راسبيل. وعلى الرغم من أن الرواية صدرت في عام 1973، فإن ولادتها الحقيقية كانت في العقد الأخير. فبعد صعود سياسيات الهوية في الثمانينيات، وصدام الحضارات في التسعينيات، وهجمات 11 أيلول/ سبتمبر 2001، ثم تزايد الهجرة من دول الشرق الأوسط، ولا سيّما في عام 2015؛ عادت الرواية إلى الواجهة. ويعود اختيارها إلى أهميتها وتأثيرها في معظم الأعمال التي عرضناها في الفصلين السابقين، إضافة إلى أن المخاوف التي تثيرها الرواية تحوّلت إلى أوامر تنفيذية في اليوم الأول من رئاسة ترامب.

وعلى الرغم من أن 42 عامًا تفصل بينهما، إلا أن التشابه والتأثر واضحان بينها وبين رواية **استسلام** لويلبيك (2015). فما عرضه ويلبيك هو أيضًا زوال فرنسا - أو انتحارها - على أيدي المهاجرين من دول مسلمة. لكن الفارق هو أن أسلوب ويلبيك سلس وجذاب وكوميدي، على خلاف راسبيل الديستوبي الكئيب. والفارق الثاني هو أن عنصرية ويلبيك ضمنيّة لا صريحة، تمرُّ مرور الكرام في قالب كوميدي مسلّ. لذلك وقع الاختيار عليها؛ إذ إن عنصريتها تحتاج إلى تفكيك.

بعد ذلك، نتطرّق إلى نزع الصفة البشرية عن اللاجئين بوصفه حجر الأساس في صناعة خطاب الكراهية، ونشير إلى أمثلة خطابية من وسائل الإعلام. ثم نمرّ بأغنية من النرويج وقصيدة من النمسا، تتضمن كل منهما تجريدًا للاجئين من بشرّيتهم.

1 - معسكر القدّيسين: رؤيا نهاية الغرب

تحتلّ رواية **معسكر القديسين** مكانة الإنجيل المقدس عند جماعات سيادة البيض والنازية الجديدة واليمين البديل. عادةً ما يصنَّف هذا النوع من الروايات تحت مسمّى "خيال سياسي"، لكنني أراها تندرج ضمن إطار أعمّ هو "أدب الديستوبيا". وموضوع الديستوبيا هنا ليس تفشيَ جائحة خطيرة ولا غزوَ كائنات فضائية ولا نظامًا شموليًّا رهيبًا، بل هجرة غير الأوروبيين إلى أوروبا.

عنوان الرواية مستمدّ من سفر الرؤيا (9:20): "فصَعَدُوا على عرْضِ الأرضِ وأحاطُوا بمعسكرِ القدّيسين وبالمدينة المحبوبة، فنزلتْ نارٌ من عند الله من السماء وأكَلَتْهُم". وتتجسد هذه الآية على طول الرواية بالشكل التالي: فصَعَدُوا [أي المهاجرين] على عرضِ الأرضِ [أي أوروبا] وأحاطُوا بمعسكرِ القدّيسين [المسيحيين] وبالمدينة المحبوبة [الحضارة الغربية]، فنزلت نارٌ من عند الله من السماء وأكَلَتْهُم [أي المهاجرين].

تبدأ أحداث الرواية في مدينة كلكُتا في الهند، وتحديدًا من القنصلية البلجيكية هناك، حين يفتح قسّ كاثوليكي يعمل في السفارة البلجيكية، الباب لتبنّي أطفال من الهند من عائلاتٍ في بلجيكا. ثم يكتشف القنصلُ أن عدد الأطفال المتبنّين قد وصل إلى 40 ألفًا خلال خمس سنوات، فتقرّر الحكومة البلجيكية إيقافَ سياسة التبنّي ومنعَ إعطاء التأشيرات. بناءً على ذلك، يحتجُّ أحد المواطنين الهنود الذي يسمّيه الكاتبُ "آكلُ الروث"، فهو يريد إرسال طفله إلى "أرض الغنى". وبعد أن يحشِدَ عددًا كبيرًا من الآباء الهنود حول القنصلية البلجيكية، يقرر الآباء المحتشدون ركوبَ مئات السفن، والتوجُّه إلى أوروبا، في حركة هجرة غير شرعية تضمُّ ملايين البشر. وما إن تصل سفنُ أسطول المهاجرين - أو ما يسميه الكاتب "أسطول الغانج" - قرابةَ سواحل سيلان، حتى تكون الطائرات الأوروبية جاهزةً لالتقاطِ صور لتلك السفن، والنظر في الأوضاع المأسوية على سطحها. في الوقت ذاته، يبدأ ملايين الصينيين التجمُّع عند ضفة نهر آمُور الفاصل بين الصين وروسيا، استعدادًا لعبوره والهجرة شمالًا.

يصور الكاتب حالة الذعر التي تعمُّ فرنسا عند وصول أخبار الأسطول الهندي المتّجه شمالًا، وسطَ تخبُّط وجهات نظر السياسيين، وعدم وصولهم إلى قرار موحّد حول كيفية مواجهة هذا الأسطول الآتي لغزو أوروبا. ومع خشية الفرنسيين المقيمين في جنوب البلاد من وصول "أسطول الغانج"، يتركون بيوتهم ويهربون نحو الشمال.

يتجه الأسطول الهندي بدايةً نحو قناة السويس بهدف عبورها والوصول إلى أوروبا، لكن الجيش المصري يخشى أن تتوقف السفن في القناة بسبب عطلٍ ما أو تغرق فيها. ولأن الدولة المصرية فقيرة وغير قادرة على مساعدة هذا العدد الكبير من البشر، تمنع البحرية المصرية الأسطول من دخول القناة. لذلك، يتجه الأسطول جنوبًا نحو رأس الرجاء الصالح، وقُبيل وصوله تكون الحكومات الأوروبية قد توسَّمت خيرًا بنظام الأبارتهايد

في جنوب أفريقيا، وأمِلَت بأن يُغرِق السفن كلها. لكن نظام الأبارتهايد - بحسب الرواية - يرسل مجموعة من السفن التي تحمل مساعداتٍ إنسانية إلى الأسطول الهندي. وهكذا يتابع الأسطول مسيرَهُ حتى يدخل مضيق جبل طارق، ويعبر منه إلى البحر المتوسط. وعند وصوله إلى الساحل الجنوبي لفرنسا، يكون سكان المناطق الجنوبية قد هربوا جميعًا نحو الشمال. باستثناء البروفيسور كالييه وبضعة رجال آخرين، من بينهم هنديّ متغرّب (westernized) يكون مذعورًا أيضًا من أبناء بلده "الهَمَج القذرين"، فهو يفتخر بأن لديه مشترَكاتٍ مع الأوروبيين البيض أكثرَ مما لديه مع أبناء بلده. وهكذا يقف هؤلاء الرجال القلّةُ في معركة محسومة سلفًا، من أجل حماية فرنسا الحرّة من غزو المهاجرين.

بعد وصول الأسطول إلى جنوب فرنسا، يتجه المهاجرون شمالًا، فهم يريدون الاندماجَ مع الثقافة الفرنسية، ويطالبون الحكومةَ بأن تؤمّنَ لهم مستوى معيشة العالَم الأول. لكنهم في الوقت ذاته يخرقون القوانين ولا يعملُون، ويقتلون المواطنين الفرنسيين حتى الذين يرحّبُون بهم. وسرعانَ ما يقوم هؤلاء المهاجرون الجُدُد بالتحالف مع المهاجرين المقيمين في أوروبا مُسبّقًا، وكذلك مع بعض اليساريين الأناركيين، ما يجبر الحكومات الأوروبية على الاستقالة، وتشكيل حكومات أوروبية جديدة داعمة للمهاجرين ومرحِّبة بهم. ومن ثمّ يُجبَر الأوروبيّون البيضُ على مشاركة بيوتهم وشققهم مع المهاجرين الجدد، وما هي إلا بضعُ سنوات حتى أصبح المهاجرون همُ الأكثرية، وهم الحاكمين والمتحكّمين في أوروبا.

في الولايات المتحدة أيضًا، يحدثُ الشيء ذاته، إذ يضطر البيضُ إلى مشاركة بيوتهم مع السُود، ويسلّم عمدةُ نيويورك مبنى الولاية لعائلات أفروأميركية لكي تسكن فيه. بينما يحتشد ملايين المهاجرين على الساحل الغربي لأفريقيا، والساحل الجنوبي لآسيا، ويبدأون بالتدفُّق نحو أستراليا

وأوروبا. أما في شرق الكرة الأرضية فيتراجع الجنود الروس عن حدودهم الجنوبية، سامحين لملايين الصينيّين بغزو روسيا. وهكذا يرى الكاتب أن المصير الحتميّ لأوروبا وأميركا الشمالية وأستراليا وروسيا هو الغزو البشري الآتي من آسيا وأفريقيا.

في الحقيقة، تنتمي عنصرية **معسكر القديسين** إلى القرن التاسع عشر مباشرة، إلى الحقبة الاستعمارية وما رافقها من دراسات عِرقية وأنثروبولوجية للشعوب المستعمَرَة، صنَّفتها تحت الشعوب الأوروبية بدرجات. ومقولةُ الرواية الصريحة هي الدفاع عن "العرق الأبيض"، وحمايته من غزو الشعوب غير البيض، إذ يوضح الكاتب أن هذا "العِرق المتفوّق" هو الذي أنجبَ موزارت، و"لا شيء في العالم أكثرُ غربيّةً وحضارةً وكمالًا من موزارت"[1]. ولأن الرجل الأبيض إنسان كامل فهو مكروه من الأعراق غير البيض، لذلك تريد تلك الشعوب غزوَ أوروبا لأنها تكره الرجل الأبيض وما يمثّله من قيم. ويضيف الكاتب أن العالَم الغربي هو الذي اخترع الشوكة التي نأكل بها، على خلاف أعراق العالم الثالث التي تأكل بأيديها. ويوضّح على لسان أحد شخوص الرواية – وهو عالم اجتماع – أنّ التفاوتَ بين الأعراق أمرٌ حتميّ لا نقاشَ فيه: "السُود سيكونون دومًا سُودًا، والبيضُ دومًا بيضًا. لقد كانوا على عداء دومًا، فهم يكرهون بعضهم بعضًا، وتزداد كراهيتهم كلما زاد القرب بينهم، وكلما زادت معرفتهم ببعض". لذلك لا يجد هذا العالِم نصيحةً يُسديها إلى عمدة نيويورك سوى: "لا يوجد أيُّ أملٍ يا سيديّ العمدة، إلا إذا قتلناهم جميعًا. ذلك لأنكم لن تستطيعوا تغييرهم أبدًا"[2].

(1) Jean Raspail, *The Camp of the Saints*, Norman Shapiro (trans.) (New York: Scribner, 1975), p. 3.

(اعتمدنا النسخة الإلكترونية المرخصة من دار Scribner، لذلك فقد تختلف أرقام صفحاتها عن النسخة الورقية).

(2) Ibid., pp. 5-7.

يستعرض راسبيل قائمة أبطاله الذين يشعر بالانتماء إليهم والعرفان لهم، وهم في الغالب قادة عسكريون من القرون الوسطى. فمن أبطاله الذين يستذكرهم ويستحضرهم في لحظات "سقوط أوروبا" و"نهاية العرق الأبيض": شارل مارتل (قاد الجيوش الأوروبية في معركة بواتييه)، غودفري من بولون (أول ملك صليبي على القدس)، بلدوين الرابع (ملك القدس المعاصر لصلاح الدين)، ويبوحُ الكاتبُ أنه يتمنى لو كان في زمنهم، لكي "أُظهِر الحماسَ الأكيد والرغبة الراسخة في أن أغرزَ سيفي في لحم العرب"[3]. ومن أبطاله: قسطنطين الحادي عشر (آخر ملوك القسطنطينية من البيزنطيين)، وقائده العسكري لوكاس نوتاراس الذي يعتبره "تجسيدًا للعرق الأبيض، فهو محكوم بالكراهية العنصرية البيضاء"[4]. ومن أبطاله المعاصرين: هربرت كتشنر (ضابط بريطاني من القرن التاسع عشر، خاض حرب البوير الثانية في جنوب أفريقيا، ومسؤول عن مقتل عشرات الآلاف من السكان الأصليين). ويختتم قائمة أبطاله بمنظمة "كو كلوكس كلان"[5].

وبالتوازي مع مديح العرق الأبيض وتفوقه، تمتلئ الرواية بأوصاف الذمّ لمن يعتبرهم الكاتب أعراقًا أدنى؛ فالهنود المُتَّهَمون بغزو أوروبا، يصفهم بـ"أرتال من النمل - جيَف مرتجفة - ميكروبات". ويضيف أن المهاجرين غير الشرعيين يلوّثون السواحل الأوروبية بـ"جثثهم العفنة"، واصفًا إياهم بـ"الخنازير خرجت من أماكنها واتجهت نحو الشمال"[6]. وفي مكان آخر يصف الهنود بـ"آكلي الروث"، ويصف الهند بـ"هذا البلد نهرٌ هادر، نهر من المنيّ. والآن - وبشكل مفاجئ - قد غيّر مجراه واتجه

(3) Ibid., p. 5.

(4) Ibid., p. 38.

(5) Ibid., p. 6.

(6) Ibid., pp. 2-4.

نحو الغرب"[7]. ثم يشرح الكاتب المخطّطاتِ التي ينوي المهاجرون عبر "أسطول الغانج" تنفذيها، حالما تطأُ أقدامُهم التراب الأوروبي: "الأول يريد أن يُفرغ أسرّة مشافينا جميعها، لكي يستطيع حاملُو الكوليرا والجذام التمدُّد والاسترخاء على شراشفها البيضاء النظيفة. والثاني يريد أن يملأ رياضَ أطفالنا النظيفة والمشرقة بأطفالهم المُسُوخ. والثالث يبشّر بممارسة الجنس بلا توقف تحت شعار توحيد البشرية في عرقٍ واحد. والرابع يفتح محلاتِ بقالتنا للغوغاء الحفاةِ السُود، ويُدخل مئاتِ الآلاف من أطفالهم ونسائهم إليها، لكي يحشُوا أفواههم بالطعام ويُسعِدوا أنفسهم به"[8].

أما العرب، فيصفهم عمومًا بـ"أوغاد يستافون رمال الصحراء"[9]. ويقول إن العرب المقيمين في باريس ينتظرون وصول الأسطول لكي يخرجوا من "جُحُور الجرذان" التي يعيشون فيها، ويتحالفوا مع المهاجرين الجُدُد. ويصف الكاتب أولئك المنتظرين وصولَ الأُسطول بـ"نفاية سوداء - رجال المجارير - عمال التنظيف في المستشفيات - غاسلي الأطباق في المطاعم - العاملين في صناعة الأعلاف - القاطنين في كهوف الميترو - الكادحين بروائحهم القذرة - المصابين بأمراض جنسية...". ويقدّم صورةً لحياة العربي في باريس: "يتمنى العربيُّ أنْ يرى ابتسامة امرأة فرنسية من دون أن يحلم باغتصابها، ويتمنّى أن يستأجر بائعة هوى من دون أن تقول له 'لا أنام مع العرب القذرين'، ويحلم بأن يتمشى في الحديقة من دون أن يرى أمامه الأمهاتِ المذعورات يقفزنَ ويُمسكنَ بأولادهنّ خوفًا عليهم منه، مثل دجاجات تحتضن صيصانها"[10].

(7) Ibid., pp. 13, 15.
(8) Ibid., p. 18.
(9) Ibid., p. 17.
(10) Ibid., p. 11.

ولا نستفيض أكثر في ذكر الأوصاف العنصرية التي يطلقها الكاتب على الشعوب غير الأوروبية، فهو يصف شعوب العالم الثالث جُملةً بقوله: "يلُومون الأمم المتحدة ويستجدون عطاءها، بينما يعاملون بعضهم بعضًا بالطائرات الحربية، بالانقلابات والحروب، بالأوبئة والجوائح. ومع ذلك فإنهم يتكاثرون مثل النمل"[11].

المهم هو أن هذه **الرؤيا الأُخْروية لزوال أوروبا صارت قناعة راسخة لدى اليمين الشعبوي المتطرف**، خصوصًا في فرنسا والولايات المتحدة، إذ أبدى المرشح الرئاسي السابق زيمور إعجابه بالرواية، وقد ألهمته لكتابة **الانتحار الفرنسي** (2014) الذي باع نصف مليون نسخة في سنته الأولى، ووصف فيه الهجرة بـ"تسونامي ديموغرافي" سوف يؤدي إلى "نهاية الإمبراطورية الرومانية"[12]. وكذلك مارين لوبان التي أبدت إعجابها صراحةً: "أنصحُ الفرنسيين بقراءة أو إعادة قراءة رواية **معسكر القديسين** لجان راسبيل، لأن صُور السفن التي ترمي مئات المهاجرين هي حقًّا معسكرُ القديسين"[13]. ونجد مستشارها السابق لوريان فيليبّو - رئيس حزب "وطنيّون" حاليًّا - يصوّر أوروبا على أنها في حالة حصار من المهاجرين الوافدين من مختلف أنحاء العالم: "فرنسا مسجونة في قفصٍ ومقدَّمة لأنياب الأسود، ولمواجهة هذا الرعب لا يوجد حلّ سوى الفرِكْسِتْ (Frexit)"[14].

وقد انتقلت مشهدية "معسكر القديسين" إلى اليمين الأميركي في عهد ترامب الذي قال ضمن حملة الدعاية للانتخابات النصفية 2018:

---

(11) Ibid., p. 50.

(12) Katherine C. Donahue & Patricia R. Heck, *Cycles of Hatred and Rage: What Right-Wing Extremists in Europe and their Parties Tell Us About the US* (London: Palgrave Macmillan, 2019), p. 124.

(13) Cécile Alduy, "What a 1973 French Novel Tells Us About Marine Le Pen, Steve Bannon and the Rise of the Populist Right," *Politico Magazine*, 23/4/2017, accessed on 22/10/2021, at: https://t.ly/8eDLb

(14) Donahue & Heck, p. 138.

"الديمقراطيُّون سوف يغرقون شوارعكم بالغرباء المجرمين"[15]، وقال في وارسو في حضرة اليمين المتطرف البولندي: "السؤال الجوهري لعصرنا هو إذا ما كان لدى الغرب الإرادة للنجاة"[16]. كما أنه وصف المهاجرين من المكسيك بأنهم "يجلبون مشاكلهم معهم، يجلبون المخدرات معهم، يجلبون الجريمة. إنهم مغتَصِبون". وأضاف بمشهدية تشبه **معسكر القديسين**: "إذا نظرت إلى الحدود سوف ترى مئات الآلاف من البشر الذين يغزون أو على الأقل يحاولون غزو بلادنا"[17]. ولربط هذين اليمينين نتوقف عند ستيف بانون، مدير حملة ترامب الانتخابية، ومستشاره الاستراتيجي بعد وصوله إلى الرئاسة. كان بانون قد وصف **معسكر القديسين** بأنها "يوم القيامة"، وقال "إن موجة المهاجرين ليست هجرة في الحقيقة، بل ثمة شيء آخر، إنها كالغزو الموصوف في رواية **معسكر القديسين**". يشكل بانون حلقة الوصل بين اليمين الفرنسي واليمين الأميركي، مُستلهمًا من أفكار شارل موراس وراسبيل، ومتأثرًا بشخصية روبسبير، إذ أراد بانون من ترامب أن يقوم بثورة داخل الحزب الجمهوري، على غرار الثورة التي قام بها روبسبير داخل الثورة الفرنسية[18]. وبانون الذي يؤمن بأن العلاقة بين "العالم المسيحي" و"العالم الإسلامي" هي حرب صليبية مستمرة ومتوارثة عبر الأجيال، هو مَن نصح ترامب بحزمة الأوامر التنفيذية التي أصدرها في اليوم الأول من رئاسته، ومنها الأمر التنفيذي 13769 المعروف بـ "حظر المسلمين"، والأمر التنفيذي 13767 المتضمن بناء جدار عند الحدود المكسيكية. وهكذا صارت أشباح **معسكر القديسين** أوامرَ رئاسية تنفيذية.

---

(15) Ibid., p. 137.

(16) "Trump, in Poland, Asks if West Has the 'Will to Survive'," *New Work Times*, 6/7/2017, accessed on 15/10/2022, at: https://t.ly/NhQyr

(17) Simon Clark, "How White Supremacy Returned to Mainstream Politics," The Center of American Progress, 1/7/2020, accessed on 15/10/2022, at: https://t.ly/dbGOj

(18) Donahue & Heck, p. 123.

بعد ذلك، دعا بانون لوبان الحفيدة، ماريون ماريشال لوبان، لإلقاء كلمة في المؤتمر السنوي للحركة السياسية المحافظة (CPAC) في عام 2018، قالت فيها: "إن فرنسا لم تعُد حرة، فبعد 1500 سنة من وجودها، نحن نحارب اليوم من أجل استقلالها". ولا أعرف ما إذا كانت تقصد الاستقلال عن الاتحاد الأوروبي أم الاستقلال عن الغزاة المهاجرين؟ وأضافت: "لقد تحوّلت فرنسا من كونها الابنة الكبرى للكنيسة الكاثوليكية، إلى ابنة أختٍ صغيرة للإسلام"[19]. كما أبدت لوبان الحفيدة مواقف معادية للعولمة والاتحاد الأوروبي وحلف الناتو، وأظهرت تودُّدًا لروسيا البوتينية.

خلاصة القول أن اليمين الشعبوي المتطرف يستخدم مشهدية معسكر القديسين، لتقديم أوروبا والولايات المتحدة في صورة البريئة الساذجة، والضحيّة لسياساتها الإنسانية تجاه المهاجرين، من دون أي تساؤل أو مساءلة للسياسات الخارجية الأوروبية والأميركية، ودورها في تحويل ملايين البشر من مواطنين في بلدانهم إلى مهاجرين ولاجئين في بلدان أخرى.

2 - العنصرية الضمنية في "استسلام"

"الحضارات لا تموتُ اغتيالًا بل تنتحر. وأوروبا التي كانت أوجَ الحضارة الإنسانية، قد انتحرت حقًّا وحقيقة، في غضون بضعة عقود"[20]. يبشّر الكاتب ويلبيك في رواية **استسلام** بنهاية أوروبا على أيدي المهاجرين. وأشير إلى أن عنوان الرواية الأصلي "Soumission"، هو - في رأيي - ترجمة فرنسيّة لكلمة "إسلام"، فالإسلام يعني التسليم والخضوع.

(19) Ishaan Tharoor, "Trump's GOP is Morphing into France's Far Right," *The Washington Post*, 23/2/2018, accessed on 15/10/2022, at: rb.gy/8ha9dc

(20) ميشيل ويلبيك، **استسلام**، ترجمة شكير نصر الدين (بيروت: منشورات الجمل، 2017)، ص 246.

تدور أحداث الرواية في باريس في عام 2022، قُبيل الجولة الأخيرة من الانتخابات الرئاسية التي يصل إليها كلٌّ من مرشّحة الجبهة الوطنية مارين لوبان، ومرشّح الإخوان المسلمين محمد بن عباس. في الفترة ذاتها، تكون فرنسا على شفا حرب أهلية بين الأوروبيين الأصليين والمسلمين المهاجرين، وتنتشر أعمالُ الشغب والعنف والقتل والخطف قبيل الجولة الأخيرة من الانتخابات، ويُتَّهم بها كلٌّ من "المتعصّبين لوحدة الهوية" وهم الجناح المتطرّف للجبهة الوطنية، و"الجهاديّين السلفيّين" وهم الجناح المتطرف للإخوان المسلمين.

هكذا؛ لا يعود أمام بطل الرواية البروفيسور فرانسوا سوى أن يهرب من باريس ويلجأ إلى مدينة بواتييه، ريثما تنتهي الانتخاباتُ وأعمال العنف. ولنُزوح فرانسوا إلى بواتييه دلالة واضحة، فهي المنطقة التي دارت فيها المعركة الكبيرة التي انتصر فيها ملكُ الفرنجة شارل مارتل على الجيش الزاحف من الأندلس. بالتالي، فإن نزوح فرانسوا يعني العودة إلى الزمن الذي كانت فيه المسيحية هويةً جامعة لأوروبا، بينما كان الإسلامُ عدوًّا ممنوعًا من الاقتراب. وفي نهاية الأمر، تنتهي الانتخاباتُ بفوز محمد بن عباس برئاسة فرنسا.

يصف الكاتب وجه باريس الجديد في ظلّ حكم ابن عباس، فيلاحظ ازدياد محال بيع الحجاب وملابس النساء الإسلامية، خصوصًا بعد صدور قوانين تمنع النساء من ارتداء المآزر القصيرة وتفرضُ عليهنّ الحشمة. وكذلك تصبح المدارس إسلامية، ويقتصر التعليم الإلزامي للإناث على المرحلة الابتدائية فقط، ومن بعدها يقبعنَ في المنازل لكي يجهّزنَ أنفسَهنَّ للزواج المبكر. كما تفرضُ القوانينُ الجديدة أن يكون جميعُ المدرّسين من المسلمين، واحترام النظام الغذائي الإسلامي في المطاعم المدرسية، وإيقاف التدريس في مواعيد الصلوات الخمس، وتعليم القرآن الكريم مادة أساسية.

أما جامعة السوربون - التي يعمل فيها بطل الرواية فرانسوا - فتصبح "جامعة السوربون الإسلامية"، وتتصدر قاعةَ الانتظار فيها صورة لحُجّاج يطوفون حول الكعبة، مع آيات قرآنية تزيّن الجدران، وتغدو جميع السكرتيرات محجبات. وفوق ذلك، تحظى "السوربون الإسلامية" بتمويل سعودي ضخم، إذ يُراهن السعوديون على شراء السُوربون في سياق تنافسهم مع قطر التي اشترت جامعة أكسفورد. وهكذا يجد فرانسوا نفسَه مطرودًا من العمل لأنه لم يعتنق الإسلام. أما صديقه رئيس الجامعة رودريغيز، فيعتنق الإسلام من أجل البقاء في منصبه، ويتزوّج امرأتين مسلمتين: الأولى في الأربعين من عمرها اسمها مليكة، والثانية طفلة اسمها عائشة. يحاول رودريغيز إقناعَ فرانسوا باعتناق الإسلام لكي يعود إلى التدريس، ويشيد بمغريات النظام الإسلامي الجديد، إذ صار مسموحًا للأستاذ أن يُقيم علاقاتٍ مع طالباته، وأن يتزوّج بهنَّ مع ميزة تعدُّد الزوجات. وفي النهاية، يعتنق فرانسوا الإسلام، وينطقُ بالشهادتين في صباح عيد الفصح، لكي يعود إلى عمله في الجامعة.

تمتلئ الرواية بالأحكام التنميطية والمسبقة تجاه العرب والمسلمين، خصوصًا النساء منهم، إذ يتساءل البطل في بداية الرواية: "ماذا تفعل طالبتانِ محجّبتان عذراوان في كلية الآداب؟ هل يعرف والدهما أنهما تدرُسان شاعرًا كان مثليًّا؟"[21]. وفي وصفه لجامعة السوربون الإسلامية: "نساءٌ مُسلِمات مُخلصات مستسلمات، تربّينَ على الطاعة وتوفير المتعة لأزواجهنّ"[22]، ولو كان كلامه صحيحًا لارتاح الأزواج المسلمون من المشاجرات التي تقع بين جميع الأزواج. ويظهر الرجل العربي في صُورة الكهل الملتحي المرتدي جلابيّة بيضاء، والمتزوّج من الفتيات

(21) المرجع نفسه، ص 31.
(22) المرجع نفسه، ص 283.

المراهقات اثنتين أو أكثر. ويرى الكاتب أن المرأة في الإسلام تبقى طفلةً حتى بعد أن تصبحَ أمّـًا أو جدّة، إذ ليسَ مطلوبًا منها سوى البقاء في البيت واللعب واللهو، وهي "تشتري ملابس داخلية مثيرة لبضعة أعوام، ثم تعودُ إلى طفولتها"[23].

نجد الكاتب في الرواية من ناحية يدافع عن النظام البطريركي وقيم الأسرة التقليدية، ومن ناحية أخرى يستعرض ذُكوريّته بصورة مقرفة. فبعد علاقته مع مريام اليهودية الفرنسية، يصف علاقته مع ناديا المسلمة التونسية، ويشير إلى أنها تستمتع بطريقة مختلفة، وكأن للمرأة المسلمة جنسانية غير جنسانية المرأة الأوروبية[24]. وتظهر معرفة الكاتب السطحية التنميطية بالإسلام حين يختصره في صُور: "الحجاب - اللباس الشرعي - تعدّد الزوجات - زواج القاصرات - منع النساء من التعليم والعمل - اللحم الحلال - الشاي بالنعناع - البقلاوة - الشيشة...".

تقوم العنصرية الثقافية عند ويلبيك على الإسلاموفوبيا، وهي عنصرية ضمنية أكثر مما هي صريحة، لذلك من الضروري تفكيك شفراتها. إنها عنصرية مبنية على موقف أيديولوجي يخلط بين شعوب ومجتمعات وثقافات ومعتقدات وتواريخ الشرق الأوسط وشمال أفريقيا من جهة، ثم يدمجها مع المهاجرين إلى أوروبا رغمَ الاختلافات الهائلة بينهم من جهة ثانية، ليصنع من هذا الخليط مفهومًا واحدًا وموحّدًا، سلبيًّا وشريرًا، هو الإسلام ذو الجوهر اللاتاريخي الثابت. ثم يقدّمه بوصفه النقيض الدائم لكل ما هو أوروبي–حضاري.

إن شخصيات ويلبيك نمطيّة وذات جواهر ثابتة، فالرجل الأوروبي أو الفرنسي عقلاني ومثقف، لكنه في الوقت ذاته يعاني أزمة وجودية،

(23) المرجع نفسه، ص 218–219.
(24) المرجع نفسه، ص 179.

فيعبّر عن آرائه المتشائمة بلغة ساخرة متهكمة. ومقابله، يقف المسلم غير العقلاني، الكائن الخاضع والمطيع والميّال إلى العنف والهمجية. وبينما يكون للرجل الأوروبي موقف يعبّر عنه ويصرّح به في الرواية؛ فإن المسلم/ الآخَر يظهر دومًا في صورة سلبية، في صورة الآلة التي تُطيع العادات والتقاليد والدين من دون تفكير أو مناقشة أو اعتراض. بمعنى أنه ليس للمسلم لسان عند ويلبيك، فهو الآخر الذي يُوصف من بعيد، ويُعبّر عمّا في داخله على لسان الأوروبي العارف بدواخل النفوس. وبينما اختار راسبيل في **معسكر القديسين** شخصية البروفيسور كاليبه، صاحب الثقافة والذوق الرفيعين، مدافعًا أخيرًا عن أوروبا أمام غزو الشعوب الهمجية؛ جاء ويلبيك بشخصية البروفيسور فرانسوا الذي لا يقلّ إنسانيةً وتسامحًا ورهافة، كمقاومٍ وشاهد أخير على استسلام أوروبا أو أسلَمَتها. وهكذا لدينا البروفيسور الأوروبي من جهة، والمسلم المتخلّف المتعدّد الزوجات من الجهة المقابلة.

ليست الإسلاموفوبيا في رواية **استسلام** مجموعةً من الأحكام المسبقة فحسب، بل هي أكثر خداعًا من ذلك، إذ تظهر في قالب كوميدي يعبّر فيه الكاتب على ألسنة شخصياته عن آراء يخجلُ من قولها صراحةً، مستمتعًا بانتهاكِ التابوهات المختلفة، ومُعبّرًا عن كراهيته ونظرته الدونيّة ليس للجماعات الإسلامية المتطرّفة ولا للمتعصبين والمنغلقين من المسلمين فحسب؛ بل للمسلمين جميعًا، أطفالًا ونساءً وشيوخًا وتلاميذ وأساتذة ومثقفين وسياسيّين؛ إذ هو يقول ما يشاءُ على ألسنة شخصياته وبحرية كبيرة، لكنها الحرية المنفلتة من شرط المسؤولية، مسؤولية الكاتب عن مواقفه وآرائه وتأثيرها في جمهور القراء. وأرجو ألّا ينخدع أحد برهافة أسلوب ويلبيك ومسحته الكوميدية، إذ سبق له أن قال على لسان إحدى شخصيات روايته **المنصّة** (2003): "الإسلام هو أكثر الأديان غباءً وزيفًا وغموضًا. في كل مرةٍ أسمع فيها أنّ إرهابيًا

فلسطينيًّا، أو طفلًا فلسطينيًّا، أو امرأةً حُبلى قُتلت في قطاع غزة؛ تملأني رعشةٌ من الحميّة والحماسة، لأن ذلك يعني أنّ عدد المسلمين قد نقصَ واحدًا"[25].

في الختام، تعزّز رواية **استسلام** أطروحة صدام الحضارات بعد نقلها إلى الداخل الأوروبي؛ فبالرغم من أن الأوروبي وغير الأوروبي - المسلم - يعيشان في المكان ذاته، ويخضعان للقوانين ذاتها، ويذهبان إلى أماكن العمل أو الدراسة ذاتها، إلا أنّ كلّ واحد منهما يعيش في عالمٍ منفصل عن الآخر. فالأوروبي مثقف ومعاصر ويعيش في التاريخ، بينما ينتمي المسلم إلى عالم من التقاليد اللاتاريخية. كما أن حدود الحضارات واضحة وراسخة، إذ لا يحدث أيُّ تفاعل إنساني أو تمازج ثقافي بين النموذجين المختلفين، فكلٌّ منهما يرمقُ الآخر من بعيد ويعرف أنه نقيضُه وعدوُّه.

3 - نَزع الصفة البشرية عن اللاجئين

إضافة إلى استخدام صحافة اليمين المتطرّف مانشيتات مثل: "الجيش على أُهبة الاستعداد في الموانئ الفرنسية لصدّ غزو المهاجرين" أو "أرسِلُوا الجيشَ لإيقاف غزو المهاجرين"[26]، للإيحاء بأن البلاد تواجه خطرًا داهمًا يهدّد سيادتها ووجودها، ما يتطلّب تحرُّك الجيش للضرب بيَدٍ من حديد وصدّ أولئك المهاجرين/ الغزاة، ثمة - أيضًا - خطابات تنزع الصفة البشرية عن اللاجئين، حين تستخدم لوصفهم مفردات مثل "flocks"، أي أسراب أو قطعان.

---

(25) Michel Houellebecq, *Platform*, Frank Wynne (trans.) (London: Vintage Books, 2003), p. 250.

(26) Simon Statham, *Critical Discourse Analysis: A Practical Introduction to Power in Language* (London: Routledge, 2022), p. 153.

وعلى الرغم من أن ثمة وسائل إعلام مرحّبة باللاجئين ومناهضة للعنصرية، فإنها تستخدم خطابًا ينزع الصفة البشرية عنهم أحيانًا. أعني عندما يُوصفون بمفردات مشتقة من عالم الماء والكوارث المائية الطبيعية، إذ يُوصف مجيئهم بمفردات مثل: تيّار، تدفُّق، فيضان، طوفان، تسونامي ...إلخ، والأكثر شيوعًا هو طوفان (flood). إن تشبيه اللاجئين بالكوارث المائية ينزع الصفة البشرية عنهم **أولًا**، ويوحي **ثانيًا** بأنهم كتلة متجانسة مثل الماء، لا فوارقَ بينهم ولا تمايزات اقتصادية أو اجتماعية أو نفسية، فهم بشرٌ منعدمو الوجوه والملامح مثل تيّار مائي أو فيضان. كما يُوحي **ثالثًا** بأنهم كتلة بشرية-مائية لا يمكن إحصاء تعدادها، وهي في حركة دائمة تجرف ما أمامها أو تغرق البلاد المتجهة إليها. وبعد ذلك كيف يمكن حماية البلاد من الفيضان والطوفان؟ لا بدّ إذًا من بناء سدّ يقف في وجه المياه/ المهاجرين، وهو إغلاق الحدود وسياسات هجرة متشددة مبدئيًّا، ناهيك بما توقظه مفردة "طوفان" في المخيّلة الجمعية، إذ تحيل إلى طوفان نوح وأساطير الدمار الشامل.

إن نزع الصفة البشرية عن جماعة ما هو حجر الأساس في صنع خطاب الكراهية، وبعد ذلك تصبح جميع السياسات والممارسات مباحة. فما داموا بشرًا أدنى درجة، أو ليسوا بشرًا على الإطلاق، فلا يحق لهم (هُم) أن ينالوا من الحقوق ما يحقّ للبشر (نحن). والنموذجان اللذان أتناولهما هنا - أغنية نرويجية وقصيدة نمسوية - ليسا موجّهين بخطابهما إلى المهاجرين مباشرة، بل إلى السياسيين الأوروبيين لكي يستيقظوا ويستوعبوا حجم الخطر الذي ينطوي عليه مجيء أولئك الغرباء الخطرين.

أبدأ بأغنية من النرويج للمغني الشعبي هانس روتمو (Hans Rotmo) الذي كان مغني اليسار في السبعينيات والثمانينيات، والمدافع في أغانيه السياسية عن الطبقات الكادحة والمهمّشة - حالة شبيهة بالشيخ إمام عندنا - لكنه أصدر ألبوم "أوروبا في خطر" في عام 2014، وتبنّى فيه

خطاب اليمين المتطرف صراحة؛ ففي أغنية عنوانها "الخِيَام السُود" (Svarte Telt) – وهي كناية عن النساء المحجّبات – يوجه اتهامات إلى السياسيين الأوروبيين بأنهم فاسدون وخونة، ويخبرهم أن الاندماج غير ممكن مع أشخاص "يمشُون في خيامٍ سُود حين تكون الشمس ساطعة/ ويرفضون شرب النبيذ". ثم يصف طالبي اللجوء بأنهم "قمل وبراغيث"، وأن الأماكن التي كانت مخصصة للسهر والغناء والرقص صارت مخصصة لـ "إقامة الصلوات خمس مرات في اليوم". ويبدو المغني عاجزًا عن فهم "غباء السياسيين الأوروبيين" الذين سمحوا ببناء مساجد على أرض أوروبا، فهم لم يتركوا للمرء إلا خيارين: إما أن يكون عنصريًّا أو خائنًا لوطنه. ومن الواضح أنه اتخذ لنفسه الخيار الأول، بينما ترك للسياسيين الخيار الثاني[27].

إن وصف طالبي اللجوء بـ "قمل وبراغيث" يحمل إلى المستمع دلالات عدة: كثرة العدد، سرعة التكاثر، حشرات ضارة، طفيليّات مُعدِية مزعجة قذرة، من الصعب التخلُّص منها، يجب إبادتها. وقد كان هذا التوصيف التحقيري يُستخدم ضد يهود أوروبا قبل مئة عام. وبالطبع، لقيت الأغنية كثيرًا من الانتقادات في النرويج، وفقدَ صاحبها كثيرًا من الاحترام.

المثال الثاني هو قصيدة "فأر المدينة" (Die Stadtratte) للشاعر والسياسي النمسوي كريستيان شيلشر (Christian Schilcher)، نشرها في جريدة حزب الحرية اليميني المتطرف (FPÖ) في نيسان/ أبريل 2019، وأحدثت ضجة في النمسا لما فيها من أوصاف تحقيرية للمهاجرين. وقد وصلت القضية إلى مستشار النمسا سيباستيان كورتز الذي دان القصيدة، وأوضح أن مواقف حزبه (حزب الشعب) مختلفة وبعيدة من مواقف حزب الحرية،

(27) Ola Nymo Trulsen, "Rotmo: "Asylsøkeran kryr som lopp og lus"," *NRK*, 21/1/2014, accessed on 15/10/2022, at: rb.gy/4pm07h

رغم أنهما كانا متحالفين معًا في ائتلاف حكومي واحد بين عامي 2017 و2019[28].

تدور القصيدة – وهي منعدمة القيمة الفنية، رغم تكلُّفه بالتقفية – على لسان فأر يعيش في مجارير مدينة بروناو، ويتحدث إلى إخوته من الفئران الآتين بكثرة إلى النمسا، مطالبًا إياهم إما بالاندماج السريع وتبني القوانين والقواعد والأعراف السائدة وإما العودة من حيث أتوا. وبسبب ردات الفعل الكثيرة عليها، اضطُّر شيلشر إلى الاستقالة من مَنصبه الذي كان نائب عُمدة مدينة بروناو، وهي مسقط رأسه ورأس الزعيم النازي هتلر.

إنّ ذكر هتلر هنا ليس اتهامًا مجانيًّا، بل هو مدخلنا لفهم القصيدة، إذ سبق لهتلر في كتابه **كفاحي** (الفصل الحادي عشر: الشعب والعرق) أن أوضحَ أنّ الاختلاف بين الأعراق هو أمرٌ جوهري في الطبيعة، إذ يتزاوج طائرُ الحسُّون مع طائر الحسّون، وفأرُ البيت مع فأر البيت، وفأرُ الحقل مع فأر الحقل ...إلخ. مضيفًا أن أي اختلاط بين أبناء النوع الواحد، ينتجُ سلالات ضعيفة لا تصمد في الصراع من أجل البقاء. ثم ربط هتلر عالم الحيوان بالحضارات الإنسانية، واستنتج أن اختلاط الأعراق من طريق الزواج ينتجُ نسلًا ضعيفًا منحطًّا، وهو ما كان السبب الرئيس لزوال الحضارات القديمة (اختلاط الآريين بالشعوب المنحطة).

أما شيلشر في قصيدته هذه، فلا يذكر كلمة "عرق"، ولا يتحدث عن خطورة "اختلاط الأعراق"، بل يتحدث عن خطورة "اختلاط الثقافات" الذي يؤدي إلى إنتاج ثقافة وليدة منحطة. وفي حال اختلاط الثقافة الأوروبية بثقافات المهاجرين، فسوف تزول الحضارة الأوروبية. وبدلًا من قانون حماية الدمّ الذي أصدره هتلر في عام 1935، يبدو أن شيلشر يريد

(28) Philip Oltermann, "Politician from Hitler's home town resigns over 'deeply racist' poem", *The Guardian*, 23/4/2019, accessed on 15/10/2022, at: rb.gy/prj2v0

قانونًا لحماية الثقافة واللغة والدين من المهاجرين، إذ يقول: "عندما نخلط ثقافتين... فإننا ندمّرهما/ وهذا هو الخطأ القاتل/ تخيّلْ أن نخلط اللغات... فسوف تفسُدُ اللغات كلّها". ويوضح التمايز بين الأديان: "بعضُهم مُجبَرون بأنْ يتغطّوا ويستَتِروا/ بينما يسيرُ الآخرون أحرارًا/ وهنالك من يؤمنون بالأشباح وبإلهٍ كبير هائل./ لكنْ ما نحنُ متأكدّون منه تمامًا؛ أنه في دينٍ ما... تُسلَبُ المرأةُ حقوقها كاملة/ وفي دين آخر تكون مقدّسة"[29].

وبالطبع، فإن تشبيه البشر بالحيوانات القارضة هو خطاب تحقيري شنيع، والأسوأ منه أنه استلهمَ مقارناتِ هتلر بين أجناسِ الفئران وطبّقها على الثقافات واللغات والأديان. ناهيك بأن القوارض مرتبطة في الذاكرة الأوروبية بحقبة الموت الأسود، حقبة انتشار الطاعون الذي أودى بنصف سكان أوروبا.

وفي الختام، لم يمنع المستوى الفني العاديّ لرواية **معسكر القديسين** وعنصريّتها الفجّة من التأثير في بعض السياسيين الغربيين حتى اليوم، ولم يتحرّجْ بعضُهم من الإشادة بها. أما ويلبيك فكان نسخةً أذكى من راسبيل، إذ لم يكن عنصريًّا صريحًا بل ضمنيًّا، مقدِّمًا نموذجًا من العنصرية الثقافية التي لا تحاسب عليها القوانين الأوروبية، ولا تُمسَكُ باليَد لأنها "شرّ سائل" لا "شرّ صلب" إذا ما استخدمنا مصطلحات باومان، ولذلك وُصفت روايته بأنها "مثيرة للجدل" لا أكثر. وفي النموذجين اللذين عرضناهما لنزع الصفة البشرية عن اللاجئين، لم تكن جودة النصين الفنية هي المهمة بقدر ما كونهما يلّخصان أفكار تشكيلات اليمين الجديدة في دول عدة، ويؤكدان تحول العنصرية من العرق إلى الثقافة.

---

(29) نُشرت القصيدة في النسخة الورقية من جريدة حزب الحرية اليميني المتطرف (FPÖ) في نيسان/ أبريل 2019، ويمكن قراءتها بالألمانية في موقع www.focus.de عبر الرابط:
rb.gy/pmqnwd

ثانيًا: الرواية بعد 11 أيلول/ سبتمبر

شهدت الرواية الغربية - خصوصًا الأميركية - تحوّلًا بعد هجمات 11 أيلول/ سبتمبر 2001، على صعيد الموضوع؛ إذ صار الإرهاب حديث الساعة، وتولّدت رغبة لدى الروائيين وقراء الرواية في اكتشاف الإسلام، فما هو هذا الإسلام الغريب الذي يحملُ شخصًا على اختطاف طائرة مدنية والانتحار بها في مبنى التجارة العالمي؟

وبعد إعلان إدارة بوش "الحرب على الإرهاب"، صار مسلمو الغرب في وضع لا يُحسدون عليه، وتضايق الجميع من حالة الطوارئ التي شدّدت إجراءات السفر والتفتيش والتحقيق. ومن أجل غزو أفغانستان ثم العراق، كان لا بدّ من خطاب سياسي وثقافي وإعلامي يبرّرُ إرسالَ آلاف الجنود إلى هناك. وقد كان الخطاب الرسمي الأميركي غير معادٍ للإسلام والمسلمين بالمطلق، بل تحدّث عن إزالة أنظمة الطغيان لإقامة أنظمة ديمقراطية في مكانها. لكنه ترافق مع خطاب غير رسمي صدّره عشراتُ المفكّرين والأدباء المقرّبين من المحافظين الجدُد، والذين قدّموا الإسلام في صورة الشرّ الرابض على رقاب المجتمعات المسلمة، وصوّروا المسلمين بالشكل الذي يُبرّر السياسة الجديدة للإمبراطورية المتوسعة.

أمرُّ بإيجاز حينًا وبتفصيل تارةً بأربع عشرة رواية صدرت بين عامي 2003 و2015، وتناولت الإسلام والمسلمين في الغرب أو في البلاد المسلمة كموضوع رئيس لها. جلُّ هذي الروايات أنكلوسكسونية ما عدا واحدة فرنسية، وقد صدرت في أربع دول هي الولايات المتحدة وبريطانيا وفرنسا وأستراليا. أما من حيث الثيمات فقد قسّمتُها إلى: 1- روايات حالة الطوارئ؛ 2- روايات "شاهد الحق"؛ 3- روايات "الإرهاب الإسلامي"، مع الإقرار بالتداخل الوشيج بين هذه الثيمات.

1 - روايات حالة الطوارئ

كانت الأجواء السابقة لهجمات 11 أيلول/ سبتمبر مشحونة بخطاب استعلائي يضع الثقافة الغربية في قمة الهرم، بوصفها الثقافة الديمقراطية الليبرالية العلمانية الحداثية. ويضع دونها مختلف الثقافات غير الغربية، بوصفها تمثيلًا للاستبداد والثيوقراطية والتخلّف، ولمراحل أقدمَ من التطور البشري. ولقد شاع في ذلك الخطاب أن الإسلام دين غير عقلاني، في مقابل الديانتين العقلانيتين اليهودية والمسيحية. كما شاع أن القرآن يفرض على المسلمين التنفيذ الحرفي لنصوصه، بينما لا يدفع الكتابُ المقدس إلى العنف والكراهية لأنه خضع لقراءات نقدية[30]. وفي إثر هجمات 11 أيلول/ سبتمير، سُنّتْ قوانين جديدة واستثنائية، مثل "نظام الأمن الوطني لتسجيل الدخول والخروج" الذي سمح بتفتيش المسلمين الوافدين من 25 بلدًا ذا غالبية مسلمة واعتقالهم وترحيلهم، و"قانون المواطن" الذي أطلق أيدي الموظفين التنفيذيين لفعل ما يرونه مناسبًا تحت شعار "أمن الوطن"[31].

وهكذا صار المواطنون الأميركيّون من خلفية مسلمة بمثابة الخطر الذي يهدّد الأمن الوطني، وصار يُنظر إلى أماكن سكنهم وتجمُّعهم بوصفها بيئات مولّدة للإرهاب، فهُم بالعموم "خلايا نائمة". لذلك، فإن قوانين الطوارئ تستهدفهم في الدرجة الأولى، إذ هي ليست موجهةً إلى الخارج، بل إلى شريحة من المواطنين يجب مراقبتهم والحذر منهم بسبب خلفيّتهم الدينية و/ أو الإثنية.

وهنا أمرُّ سريعًا بروايتين تناولتا كيف أثّرت حالة الطوارئ - سواءً أُعلنت رسميًّا أم لم تعلن - على المستهدَفين بها، فأدّت إلى أَخْرَنَتِهم

(30) Peter Morey, *Islamophobia and the Novel* (New York: Columbia University Press, 2018), pp. 31-33.

(31) Ibid., p. 127.

وتغريبهم بشكلٍ صار فيه الأميركيُّ المسلم آخَرَ الأميركيَ غير المسلم، ثم روايتين ترصدان الظلمُ الذي وقع على بعض المهاجرين في ظلِّ أحكام الطوارئ. أما الرواية الأخيرة فمعنيّة بما قد يُصيب المواطن الغربيّ غير المُستهدَف وغير المُشتبَه - الأبيض - جرّاء حالة الطوارئ.

تتحدث رواية **الإخضاع** (2011) للأميركيّة إيمي والدمان[32] عن فوز مهندس معماري أميركي مُسلم بجائزة أفضل تصميم؛ في مسابقة لتصميم نصب تذكاري لضحايا هجمات مركز التجارة العالمي. ثم تتوالى ردات الفعل حول فوز هذا المهندس، إذ ثمّة من اعتبره دليلًا على انتصار المسلمين على أميركا، وإمعانًا في إذلالها. وتعالج الكاتبة كيف تحوّلت مسألةُ تصميم نصب تذكاري إلى قضيّة حريات شخصية ومدنيّة، إذ اتُّهمَ التصميمُ الذي أبدعه مهندس مسلم بأنه لا يتبنّى القيَم الغربيّة التحرّرية، فهو ينتمي إلى قيَم ثقافية غير تحررية، قيَمٍ تراعي المعتقدات الخرافيّة لأولئك الغرباء عن المجتمع الأميركي، رغمَ أنهم مواطنون فيه[33].

أما رواية **ابن البلد** (2009) للبريطاني حسين م. نقفي[34]؛ فترصد كيف انقلبَ مجتمع نيويورك من مجتمع حيويّ متعدّد الثقافات ومتقبّل للآخر قبل 11 أيلول/ سبتمبر إلى مجتمع منقسِم ثقافيًّا وإثنيًّا يسودُهُ خطاب العنصرية بعد 11 أيلول/ سبتمبر. وفي ظل الاستقطاب الحادّ في المجتمع، لا يعود لأبناء الهويات الهجينة مكان، إذ عليهم أن يختاروا هوية بين هويتين، فإما الهوية الأنكلوسكسونيّة البيضاء، وهذا يشمل تغيير الاسم ولون البشرة وغير ذلك، وإما الحفاظ على هويّتهم الأصلية التي لم تعد مقبولة بعدما صارت هوية الآخر المشبوه. كما ترصد الرواية كيفية تعامل الشرطة الأميركية مع المسلمين والملوَّنين والآسيويين بعد

(32) Amy Waldman, *The Submission* (New York: Farrar, Straus & Giroux, 2011).

(33) Morey, p. 134.

(34) H. M. Naqvi, *Home Boy* (New York, Crown Publishing, 2009).

11 أيلول/ سبتمبر، وكيف صار انتهاكُ حقوق الإنسان مبرّرًا بحجة حماية "أمن الوطن". بطل الرواية -وهو شاب باكستاني مهاجر إلى نيويورك- يُعتقل تعسُّفيًّا في مركز الاعتقال الرئيس في نيويورك الذي سمّاه الكاتب "أبو غريب أميركا"، ويتعرّض فيه للتعذيب، ويقول له الشرطي صراحة: "ليست لديك أيّ حقوق، أنت لستَ أميركيًّا"[35].

كان الرئيس بوش قد أعلن في تلك الأيام بإنذارٍ لا يقبلُ المساومة: "كل دولة في أي منطقة من العالم عليها من الآن أنْ تقرّر: إما أن تكون معنا أو مع الإرهابيين"[36]. وقد اختنقت الأجواءُ بحالة الطوارئ المصحوبة بقوانين استثنائية، وبهستيريا التفتيش والتدقيق الزائدين، ناهيك بالرعب والضغط النفسي الذي تنشره وسائل الإعلام عبرَ حديثها المتواصل عن الإرهاب. وفي العودة إلى الأدبيّات السياسية الغربية، فإن حالة الطوارئ مرتبطة بسيادة الدولة، وبتعبير كارل شميت: "صاحبُ السيادة هو مَن يقرّر حالة الطوارئ"، بمعنى ضمني أن إعلان حالة الطوارئ مرتبط بالظروف التي تكون فيها سيادة الدولة في خطر، فهي ليست "الحالة الطبيعية" كما في بعض الدول العربية. لكنّ العدو هنا ليس في الخارج، ووحدَهم المواطنون المشتَبه بهم بسبب خلفيّتهم الدينية و/ أو الإثنية هُم مَن تطبَّق عليهم الإجراءات الاحترازية والوقائية الطارئة.

تتناول رواية **الميناء** (2004) للأميركية لورين آدمز[37]؛ قصة مهاجر غير شرعي من الجزائر إلى الولايات المتحدة. وبعد أن بقي مدة 52 يومًا مختبئًا في صندوق على ظهر سفينة، يبدأ حياته في البلد الجديد عند تعرُّفه على مجموعة من المهاجرين العرب، ومن طريقهم يتورّط في قضية لا علاقة له بها، ويُلقى القبض عليه بتهمة الانتساب إلى خلية

---

(35) Morey, p. 148.

(36) Ibid., p. 153.

(37) Lorraine Adams, *Harbor* (New York: Knopf Doubleday Publishing Group, 2004).

إرهابية، بينما يهرب صديقاه المتورّطان فعلًا في القضية. وهكذا تجتمع سذاجة بطل الرواية مع الأخطاء المتكررة لفريق الشرطة الفدرالية الموكَل إليه مهمة تعقُّب الخلية الإرهابية، في ظلّ حالة الطوارئ التي يذهب فيها البريء بجريرة المذنب.

أما رواية **شخص مطلوب للغاية** (2008) للبريطاني جون لو كاريه[38]؛ فبطلُها هو الشيشاني عيسى الهارب من الاعتقال والتعذيب في روسيا، بعد اتهامه زورًا بالارتباط بجماعة متطرفة. وهكذا يهرب عيسى إلى مدينة هامبورغ الألمانية، ثم يجد نفسه متهمًا بالإرهاب من جديد بسبب خلفيّته كمسلم شيشاني. وتناقش الرواية كيف تُستخدَم القوانين الألمانية لتبرير كلّ ما هو غير قانوني، من أيام الهولوكوست إلى أيام "الحرب على الإرهاب"[39].

أتوقف أيضًا عند رواية **الإرهابية المجهولة** (2006) للأسترالي ريتشارد فلاناغان[40]، وفيها يسلّط الضوء على تلاعب الحكومات ووسائل الإعلام بالمعلومات المتعلّقة بالأمن الوطني، وذلك من طريق إخفاء الحقائق وبثّ الشائعات المضلِّلة. كما يرصد كيف تحوّل الميديا أيّ قضية أمنية خطيرة إلى باب للاسترزاق والانتفاع وتسويق المنتجات الإعلامية، وهي في حالة "الإرهاب الإسلامي" خطاب الإسلاموفوبيا المبثوث في الأفلام وبرامج التلفزيون والروايات البوليسية وخطابات السياسيين.

الشخصيتان الرئيستان في الرواية هما طارق وجينا؛ طارق عربي مسلم مهووس بالجنس والخمر والمخدرات، وهو مهرّب مخدرات وزبون دائم للملاهي الليلية، يتعرف هناك براقصة تعرٍّ جميلة هي جينا ديفيز - تُعرف

(38) John Le Carré, *A Most Wanted Man* (London: Hodder & Stoughton, 2008).

(39) Morey, p. 161.

(40) Richard Flanagan, *The Unknown Terrorist* (North Sydney: Vintage Books Australia, 2012).

باسم الدُّمية - ويقيمان علاقة ليلة واحدة. ثم تجد جينا نفسَها هاربةً معه في اليوم التالي، وملاحقةً من الشرطة لأن طارقًا مشتَبَهًا به كإرهابي. ثم يُعثَر على طارق ميتًا في ظروف غامضة، لتصبح جينا هي المشتبَهة الوحيدة والملاحقة من الشرطة. وبذلك تصير جينا - الإرهابية المجهولة - مادةً مُغرية لوسائل الإعلام الأسترالية، وتتصدر عناوين الصحف والمجلات وشاشات التلفزة بقصّتها المثيرة التي تجمع بين الإرهاب الديني، وشخصيّة بعيدة كل البُعد منه هي راقصة التعري جينا. هذا المزيج بين العنف والجنس والتشويق البوليسي هو المادّة التي صنع منها فلاناغان روايته، رغم أنه ينتقد تعامل الإعلام مع حوادث الإرهاب بهذه الطريقة.

أما شخصية الإرهابي التي قدّمها فلاناغان، فهي تجمع بين الهوس بالجنس والخمر والمخدرات وارتياد النوادي الليلية وأعمال التهريب والاحتيال من جهة، والانتساب إلى جماعة إسلامية متشدّدة وتنفيذ عملية إرهابية انطلاقًا من إيمان راسخ من جهة ثانية. وهذه الصفات المجتمعة في شخص الإرهابي تتكرر في هذا النمط من الروايات، وسوف أتوقف عند هذه النقطة في نهاية المبحث. في أي حال، فإنّ ما يخرج به قارئُ هذه الرواية هو **الخوف والحذر من التعامل مع أي شخص من أصول عربية أو مسلمة**؛ فقد يكون مرتبطًا بقضية إرهابية من دون علم الشخص البريء المتعامل معه، فيتورّط ويلاحَق وسط حالة من الفوضى الأمنية والتضليل السياسي والإعلامي.

هكذا، وقفَ عدد من الكتّاب الغربيّين ضد الطريقة التي أُعلنت فيها "الحرب على الإرهاب"، وضد حالة الهستيريا التي أعقبتها، مُحذّرين من أخطار تجاوز القانون في ظلّ أحكام الطوارئ، ومن أَخْرَنَة المواطنين ذوي الخلفية المسلمة ومعاملتهم كمُشتبَهٍ بهم، ما عدا فلاناغان الذي كان معنيًّا بعواقب ذلك على المواطن الغربي الأبيض غير المسلم، ومشككًا في نزاهة الحكومات وجدّيتها في معالجة قضايا الإرهاب.

2 - روايات "شاهد الحق"

أستخدم مصطلح "شاهد الحق" مُفارَقةً ساخرة لوصف نموذج محدّد، هو المهاجر من العالم الثالث إلى الغرب الذي ينشرُ مقالاتٍ أو كتبًا، أو يظهر محلّلًا في وسائل الإعلام، لكي يؤكّد بكلامه صحة الأحكام التنميطية والمسبقة والعنصرية تجاه شعبه وثقافته وبلده. وكثيرًا ما يصبح شخصٌ كهذا خبيرًا في شؤون الشرق الأوسط أو الإسلام أو آسيا أو أفريقيا، فقط لأنه جاء من هناك. وقد تُؤخذ تحليلاته لدواخل ملايين البشر على محمل الجدّ، طالما أنه يعزّز بها الصُّور النمطيّة والكليشيهات الاستشراقية، ويضخّم لدى المتلقّي الغربي إحساسَه بالتفوّق الحضاري والإنساني.

وقد اخترتُ هذا الوصف لأنه ألطف من الوصف الذي أطلقه حميد دباشي "المخبر المحلي"؛ إذ رأى دباشي أن وظيفة المخبر المحلي التقليدي كانت تقديم المعلومات التي يحتاج إليها المحتل. أما وظيفة المخبر المحلي الجديد فهي صناعة الأوهام التي تحتاج إليها الإمبراطورية لتبرير نفسها، لا - كما يدعي هو - إخبار الجمهور بتلك الثقافات التي يشوّهها ويحطّ من شأنها[41].

كانت السياسة الخارجية للمحافظين الجُدد مبنية على مفهوم الاستثنائية الأميركية، وتحديدًا على مبدأ "القدر الساطع" (Manifest Destiny)، الذي يرى أن أمام الولايات المتحدة خيارًا واحدًا - بل قدرًا وحيدًا - وهو أن تتوسّع خارجيًّا لكي تصبح إمبراطورية عظمى، وتمارس دورها وواجبها شرطيًّا للعالم. وهو مبدأ ظهر في منتصف القرن التاسع عشر، ويُستعاد في الخطاب الأميركي كلما لزم الأمر، مشحونًا بنبرة خلاصيّة مسيحانيّة (messianic) كونية، تُضفي على السياسة الخارجية صفاتِ الواجب المقدّس والأمر الإلهي، وتجعل الغاية المعلَنة هي خلاص البشرية جمعاء.

(41) Hamid Dabashi, *Brown Skin, White Masks* (New York: Pluto Press, 2011), p. 13.

وهنا، أتوقف عند رواية **أن تقرأ لوليتا في طهران** (2003) للإيرانية-الأميركية أذار نفيسي ورواية **عدّاء الطائرة الورقية** (2003) للأفغاني-الأميركي خالد حُسيني، بوصفهما نموذجين لهذا التيار الأدبي؛ إذ هما تقاربان أوضاعَ بلديهما مقاربةً ثقافويّة تُصوِّرُ أنّ للبلاد المسلمة صفاتٍ جوهرانيّة ثابتة، هي النقيضُ المباشِر والحَرفيّ لصفات الدول الغربية الثابتة، فالحريات المقموعة هنا هي المسموح بها هناك، وهي ما تتوقُ إليه الشخصياتُ من طريق الخلاص الشخصي والهجرة أو عبرَ تعليق الأمل على التدخّل الخارجي. وقد رأى بيتر موري أن هاتين الروايتين تستخدمان القوالب الاستشراقية الكلاسيكية، وتُفسّران أوضاع هذين البلدين بالإسلام وحده، وتختزلان الإسلام بصفات جوهرانية متشدّدة. وهكذا يغدو دورُ الكاتب أن يكشف للغرب الفضائح المخفيّة في بلاده[42].

تدور أحداث رواية **أنْ تقرأ لوليتا في طهران**[43] بين عامي 1978 و1997، وتبدأ حين كانت نفيسي أستاذة للأدب الإنكليزي في جامعة طهران. لكن بعد نجاح الثورة 1979 وسيطرة الإسلاميين عليها، وفرض الحجاب قسرًا على الموظفات في الدولة؛ اضطُرَّتْ نفيسي إلى الاستقالة لأنها رفضت وضعَ الحجاب، فهي تعتبره رمزًا لاضطهاد المرأة. وتقدّم الرواية في فصولها الأربعة - لوليتا، غاتسبي، جيمس، أوستن - مجموعة نساء هنّ نفيسي وطالباتها، يجتمعنَ سرًّا ليقرأن كلاسيكيات الأدب الغربي التي منعت الجمهورية الإسلامية تدريسها أو تداولها. يعود الزمن السردي إلى الوراء للتعليق على الثورة الإيرانية ثم الحرب العراقية-الإيرانية، ثم يتقدم إلى الفترة التي عادت فيها نفيسي للتدريس في جامعة العلامة

(42) Morey, p. 97.

(43) Azar Nafisi, *Reading Lolita in Tehran: A Memoir in Books* (New York: Random House, 2003).

الطبطبائي بين عامي 1981-1989. وبعد ذلك، تبدأ بإعطاء دروس خصوصية لمجموعة من طالباتها اللواتي يشكّلنَ حلقة القراءة تلك، وهكذا إلى أن تقرّر الهجرة إلى الولايات المتحدة في عام 1997 للخلاص من القهر والاستبداد.

لا شكّ في أنّ من حق الكاتب اختيار موضوعه، ومن الضروري تسليط الضوء على الاضطهاد الذي تتعرض له النساء في إيران وغيرها من دول العالم، لكن المسألة تتعلق بكيفية مقاربة الظاهرة وكيفية تقديمها للقارئ، فعند تقديم الظاهرة السلبية بوصفها نتاجًا لثقافة الشعب أو طبيعته أو طبيعة ثقافته، وتقديم النساء بوصفهنّ مضطهدات من الدين/ الثقافة/ العادات، بدلًا من وصف النساء والرجال مضطهدين من النظام الشمولي ذاته. وعندما يختفي السياق التاريخي، ولا يكون ثمّة إشارة أو حتى مقارنة ضمنية مع اضطهاد نظام الشاه للنساء - قوانين حظر الحجاب - وللرجال، مع أنه لم يكن نظامًا إسلاميًّا؛ نكون أمام تقديم الصور النمطية للنساء المسلمات المضطهدات اللواتي يستحقِقْنَ التعاطف من القارئ الغربي.

وفي ذلك، أشارت ليلى أبو لُغد إلى أن "التفسيرات الثقافوية لاضطهاد النساء - تلك التي تضع اللّوم المباشر على الإسلام - تتجاهل بشكل مريح التواريخ الطويلة والمتشابكة لتطوُّر الأنظمة الاجتماعية، فالمسألة هي تراكمات من الإرث الاستعماري والحرب الباردة والعولمة، وفوق ذلك الدعم الغربي للأنظمة القمعية. كل ذلك ساهم في ازدهار تلك الأيدولوجيات [الإسلاموية]"[44]. أما نقد دباشي فكان لاذعًا، إذ وصف حلقة القراءة المذكورة في الرواية بـ"حرملك" يقع خارج التاريخ، تترأسه شهرزاد/ نفيسي التي تحكي لطالباتها اليافعات عن الحريات والجماليات في الأدب الغربي المتفوّق من دون مجال للمقارنة على الأدب الفارسي،

(44) Morey, p. 98.

واللغة الإنكليزية المتفوقة بلا شك على الفارسية، بشكل تصبح الثنائيات مرسومة بوضوح بين العالمين المتناقضين، وكيف أنها جعلت من الأدب الغربي سفينة النجاة من جحيم الثقافة الفارسية الإسلامية، فالحريات التي تحلم فيها الشخصيات موجودة في الثقافة الأخرى وفي العالم الآخَر/ الغربي. وأشار دباشي إلى غياب كامل للسياق التاريخي وراء الثورة الإيرانية، وتاريخ التدخل الأميركي في هذا البلد. وكأن غاية الملايين الذين نزلوا إلى الشوارع ضد دكتاتورية الشاه كانت إزعاج نفيسي ومنعها من قراءة **لوليتا**[45].

وذهب دباشي إلى أن الرواية تتماهى مع خطاب المحافظين الجدد بعد 11 أيلول/ سبتمبر، فهي من جهة تشوّه الثقافة الإيرانية وتاريخها النضالي، ومن جهة ثانية تغذّي أكثر التيارات رجعيةً في الولايات المتحدة وتبرّر لها سياساتها في التمييز ضد المسلمين داخليًّا، وفي بناء الإمبراطورية العالمية خارجيًّا؛ وأنها في ذلك تستخدم ما هو مشروع – الدفاع عن حقوق المرأة – لتبرير ما هو غير مشروع (الهيمنة الأميركية على العالم)[46]. وقد أيّدهُ في ذلك موري، إذ اعتبر الرواية دعوة للولايات المتحدة للتدخل العسكري في إيران على غرار الحرب في أفغانستان 2011، وبذرائع شتى، منها تحرير المرأة من ربقة الثقافة الإسلامية[47].

وأخيرًا؛ لا أميلُ إلى اعتبار الرواية أنها دعوة للتدخل الأميركي، لكنها في الوقت ذاته ما كانت لتنتشر وتشتهر لولا أنها جاءت متوافقة مع خطاب المحافظين الجدد آنذاك، ولأنها قدّمت للقارئ الغربي ما يريد سماعه ومعرفته عن الإسلام. فلو كانت مقارنةُ نفيسي بين النظام الشمولي في إيران والنظام الديمقراطي في الولايات المتحدة، لكانت مقارنة مشروعة ومفيدة. لكنها تضع ثقافتين وعالمين بعضها في مقابل بعض، ولكل

---

(45) Dabashi, p. 77.

(46) Ibid., pp. 69-70.

(47) Morey, p. 99.

منهما صفاته الراسخة على طريقة أستاذيها فؤاد عجمي ولويس. وعند نفيسي يبدو أن النظام الإيراني لا يستخدم الإسلام كوسيلة لتشريع حكمه وقمع معارضيه وفرض سلطته على المجتمع، بل يبدو أن الإسلام هو الذي يستخدم النظام الإيراني لتحقيق غاياته.

وفي السنة ذاتها، صدرت رواية **عدّاء الطائرة الورقية** (2003) للكاتب الأفغاني-الأميركي خالد حُسيني[48]، وحققت مبيعات كبيرة؛ إذ صدرت في أوج "الحرب الأميركية على الإرهاب" في أفغانستان والعراق، معزّزةً الصُور التنميطية لكل من "الشرق" والإسلام، ومقدّمة للقارئ الغربي ما يريد سماعه ومعرفته، ومنسجمةً - في الوقت ذاته - مع الخطاب الذي يصوّر الإسلام شرًّا حالًّا على البلاد المسلمة، وبالتالي فمن الواجب المسيحاني المقدس رفعُ الجور عنها. وقد حظيت الرواية بإشادة مسؤولين كبار، منهم السيدة الأولى لورا بوش التي دعت الكاتب إلى البيت الأبيض لينال التكريم المستحقّ.

تحكي الرواية عن الصبيّ أمير المقيم مع والده الميسور في إحدى ضواحي كابول، وعلاقته مع حسن ابن خادم العائلة، وكيف تتوتر العلاقة بين الولدين عندما يتعرض حسن لحادثة ضرب واغتصاب من أولاد آخرين؛ فيجبُن أمير عن مساعدته ويخذله. ثم تبدأ الحرب السوفياتية على أفغانستان، فيهاجر أمير مع والده إلى باكستان، ومن ثم إلى الولايات المتحدة ليعيشا هناك. بعد ذلك يرجع أمير الشاب إلى أفغانستان التي غدت تحت حكم طالبان، لينقذ ابن حسن الذي يجده مختَطَفًا ومستغلًّا جنسيًّا من مقاتلي طالبان.

تدور الرواية في ثلاث مراحل زمنية: الأولى هي أفغانستان قبل الحرب السوفياتية، ثم أفغانستان أثناء الحرب السوفياتية، ثم أفغانستان تحت

(48) Khaled Hosseini, *The Kite Runner* (New York: Riverhead Books, 2003).

سيطرة طالبان. وهي تختلف عن رواية نفيسي من حيث إنها تربط حياة الشخصيات وما يتعرضون له، ربطًا رمزيًّا بالأحداث السياسية التي وقعت في أفغانستان، بالتالي فهي ليست منفصلة عن التاريخ تمامًا. مع ذلك، فإن السياق التاريخي لصعود طالبان يختفي عندما يذكر أحد شخوص الرواية الجهاتِ الواقفة وراء طالبان: "الأشخاص الذين وراء طالبان، العقول الحقيقية لهذه الحكومة؛ هم العرب والشيشان والباكستان". وهنا نلحظ أن القائمة ليست مكتملة، إذ تنقصها الإشارة إلى دور الولايات المتحدة في إنشاء معسكرات تدريب لأكثر من 35 ألف مجاهد إسلامي، آتين من 43 دولة بين عامي 1982-1990، في ما سمّي "المدارس" في باكستان، واستخدمتهم لمحاربة الاتحاد السوفياتي. كما أن الرواية لا تشير إلى أن الانسحاب السوفياتي من أفغانستان جعلَها منطقة غير مهمة بالنسبة إلى الولايات المتحدة، فانسحبت بدورها تاركةً الفراغ السياسي الذي ملأته حركة طالبان[49]. وللمفارقة هذا ما حدث مرةً ثانية في عام 2021.

ليس من وظيفة الروائي أن يكون مؤرخًا، ولا أن يقدم تحليلًا علميًّا للأحداث السياسية المذكورة في روايته. لكنّ ثمة فارقًا بين أن تقدّم طالبان بوصفها ابنة للإسلام وحسب، وبين أن تقدّمها بوصفها ابنة لسياق تاريخي أدّت فيه بريطانيا العظمى والاتحاد السوفياتي والولايات المتحدة أدوارًا مهمة وحاسمة، إضافة طبعًا إلى الفكر الإسلاموي الجهادي المتطرف. وقد ذهب موري إلى أن نجاح الرواية يرجع إلى أنها جاءت متوافقة مع الفهم الشائع الذي ساد أثناء "الحرب على الإرهاب"، وأنها مُنتَج مناسب لسوق الإسلاموفوبيا التي تريد المزيد من مشاهد الرعب والعنف الممارس من الجماعات الإسلامية من جهة، وتنظر - من جهة ثانية - إلى المسلمين بوصفهم ضحايا للعنف والإرهاب الإسلامي[50].

(49) Morey, pp. 119-120.

(50) Ibid., p. 124.

وفي الحقيقة، صارت نفيسي وحسيني أستاذين لهذا الاتجاه الروائي، أعني روايات "شاهد الحقّ". وصار كتّابٌ مهاجرون من العراق وسورية إلى الغرب، يسيرون على خطاهما من حيث تقديم الخلطة المغرية للمترجِم والناشر والقارئ الغربيين، مثل خلطة العنف والجنس، الإرهاب الإسلامي وسوق السبايا، اضطهاد المرأة والأقلّيات ...إلخ. فالمهمّ لديهم هو الحصول على اعتراف "الرجل الأبيض" مهما كان الثمن.

وعلى خلاف الروايتين المذكورتين، فإن روايتي **اليقظة الضائعة** (2008) للباكستاني-البريطاني نديم أسلم، **وظلال محترقة** (2009) للباكستانية-البريطانية كاملة شمسي، تقدمان التاريخ المعاصر بأمانة أكبر، ولذلك لا تنفعان كجزء من بروباغندا "الحرب على الإرهاب" وتبرير التوسُّع الإمبريالي بعد 11 أيلول/ سبتمبر، إذ تشيران بوضوح إلى دور الولايات المتحدة في صناعة الجهاديين الأفغان. وبالرغم من أن الروايتين تأخذان فكرة "صدام الحضارات" في الاعتبار، فإنهما لا تقدمان الشخصيات المسلمة منقسمة بين خيارين: إما أن تتغربَنَ على طريقة نفيسي وحُسيني، وإما أن تصير متطرّفة إسلامية استجابةً لثقافتها، بل ثمة خيارات شتّى خارج ثنائية الأبيض والأسود.

تتناول رواية نديم أسلم[51] حقبة تمتد على ثلاثين سنة من تاريخ أفغانستان، وفيها عدد وفير من الشخصيات، بدءًا من بريطاني معتنق الإسلام (ماركوس) وزوجته الأفغانية (كاترينا) اللذين تفصل طالبان عقد الزواج بينهما، وتعاقبهما عقابًا وحشيًّا. ثم يعيشُ الزوج في معمل مهجور، يصبح ملجأً له ولشخصيات أخرى ضائعة وهاربة من حروب مختلفة، من بينهم أرملة روسية (لارا)، وصبية أفغانية (دنيا)، وعميل سابق للسي آي أي (ديفيد)، وشاب يتيم يصبح مجاهدًا (كاسا). إن ما يميز رواية أسلم هي

(51) Nadeem Aslam, *The Wasted Vigil* (London: Faber & Faber, 2008).

أخذها السياقات التاريخية في الاعتبار، ودور القوتين العُظمَيَين الاتحاد السوفياتي والولايات المتحدة في مأساة أفغانستان، ودور العولمة وآثارها على مجتمعات الأطراف. كما أن شخصية الجهادي المتطرف (كاسا) لا يقدّمها الكاتب شخصيّة شريرة بطبعها، ولا شخصية فتًى تعرضَ لغسيل دماغ من إمام المسجد فتبنّى نسخة متطرفة من الإسلام، بل يُظهِر الخلفية الاجتماعية الاقتصادية لفتًى بائس يتيم دفعته ظروفه للانضمام إلى طالبان. بالتالي، لا يعود العنف والإرهاب صفةً للمجتمعات الشرقية نابعة من ثقافتها، بل نتيجة لظروف سياسية واقتصادية واجتماعية يمكن الإمساك بها.

وكذلك، فإن رواية **ظلال محترقة** لكاملة شمسي[52] تعرض جوانب من تاريخ باكستان تظهر فيها الأدوار المختلفة للقوى العظمى، ولا سيما الولايات المتحدة في دعمها للجنرال ضياء الحقّ الذي طبّق سياسات نيوليبيرالية خلال الثمانينيّات، وفرضَ الأسلَمَة على المجتمع بالقوّة من الأعلى – أسلَمَة التعليم وأسلمة القضاء – وبطلب من الولايات المتحدة التي استخدمت الإسلام السياسي أيديولوجيا مضادة للشيوعية في باكستان وأفغانستان وبعض الدول العربية، وصولًا إلى إنشاء معسكرات المجاهدين على الأراضي الباكستانية واستخدامها لمحاربة الاتحاد السوفياتي.

تبدأ أحداث الرواية في اليابان قُبيل إلقاء القنبلة الذرية على ناغازاكي، ثم تنتقل إلى دلهي ثم إلى كاراتشي ثم إلى نيويورك عشية هجمات 11 أيلول/ سبتمبر، وتنتهي في سجن غوانتانامو. وترصد حياة عائلتين متعدّدتي الثقافات؛ الأولى عائلة باكستانية-يابانية (سجّاد وهيروكو) والثانية أميركية-ألمانية (جيمس وإليزابيث). تنجب كل عائلة ولدًا، ابن العائلة الثانية يصبح عميلًا للسي آي أي، بينما يذهب ابن العائلة الأولى ليجاهد في أفغانستان وينتهي الأمر به في غوانتانامو. وهكذا فإن

(52) Kamila Shamsie, *Burnt Shadows* (London: Bloomsbury Publishing, 2009).

الخصمَين السياسيَّين - والثقافيين - وُلِدا من السياق التاريخي ذاته، ومن صراع القوى العظمى على اقتسام مناطق النفوذ في العالم، أي ليسَا نتاجًا لعالَمين منفصِلين ومناقِضَين بعضهما لبعض.

أخيرًا، تتميز روايتي أسلم وشمسي بعَولمة الألم والمأساة الإنسانية، فظواهر العنف والحرب والإرهاب ليست حكرًا على جغرافيا معينة أو ثقافة معينة أو جنسيّة معينة. وتزخر الروايتان بالثقافتين الباكستانية والأفغانية من دون الشعور بالنقص أمام الثقافة الغربية، ومن دون اختصار ثقافة كل من هذين البلدين بالنسخة الأصولية المتشددة التي تصدّرها طالبان.

3 - روايات "الإرهاب الإسلامي"

في روايات "الإرهاب الإسلامي" الصادرة بعد 11 أيلول/ سبتمبر، ظهر اتجاه أُطلقَ عليه "الرواية الإلحادية الجديدة". وهو اتجاه يسير خلف أطروحات مفكّرين وناشطين اجتماعيين برزت بقوة بعد 11 أيلول/ سبتمبر، من أشهرهم ريتشارد دوكينز. وهي أطروحات تُرجع أسباب ظاهرة الإرهاب، وأسباب العنف والحروب بشكل عام، إلى الأديان وتعاليمها وتعصُّب البشر لها. ولذلك فالحلّ - عند هذا الاتجاه - هو أن يبتعد البشر من الأديان ويتخلّوا عنها كليًّا، وأنْ يؤمنوا بدلًا منها بالحقائق العلمية وحسب، عندئذ تنتهي ظاهرة الإرهاب وتزول أسباب الحروب. يُشار في هذا الصدد إلى رواية **السبت** (2005) للبريطاني أيان ماكيوان[53] وقد بيع منها ربع مليون نسخة فورَ صدورها. بطل الرواية هنري بيرون جرّاح أعصاب يمثل نموذج "الإنسان العلمي" الذي ينبغي الاحتذاء به، وهو يضع دومًا المنهج العلمي وطبّ الأعصاب والداروينية مقابل المعتقدات الدينية والغيبية.

(53) Ian McEwan, *Saturday* (London: Jonathan Cape, 2005).

تستمد الرواية عنوانها من يوم السبت 15 شباط/ فبراير 2003 الذي خرجت فيه تظاهرات حاشدة في العاصمة لندن وغيرها من المدن البريطانية، احتجاجًا على الحرب المزمع شنُّها على العراق. وبحسب الرواية، تحدث عملية إرهابية يوم التظاهرات، والكاتب لا يصرّح بأن الإرهابي إسلامي، لكنّ ذلك يتضح من دلالات أخرى؛ إذ نجد الراوي كارهًا جميع الأجانب من الصينيين إلى الشرق الأوسطيين إلى الأفارقة، لكن غضبه الأكبر كان منصبًّا على المسلمين؛ فالإسلام - في رأيه - مرادف للتشدّد والإرهاب، والإسلام هو الشمولية الجديدة في القرن الحادي والعشرين؛ لأنه حركة سياسية طوباوية تشرعنُ لمعتنقها ارتكاب المحرّمات كافة. ويعبّر عن رأيه بسخرية مريرة: "في الدولة الإسلامية المثالية لن يكون هنالك مكان للأطباء الجرّاحين ولا لعازفي البلوز"، وحين تعبرُ أمامه ثلاثُ نساء متشحات بالبرقع: "ثلاثة أعمدة سوداء، مظهرهنّ مثير للضحك، وكأنهن متنكّرات لعيد الهالويين"[54]. ومع أن الإسلام في هذا النوع من الروايات كتلة من التخلّف والغباء، إلا أنه الخطر الأكبر الذي يهدد العالم.

أتوقف بشكل أطول عند الروايات التي تقدّم الجاليات المسلمة في الغرب - والأصحّ أنهم مواطنُون أوروبيُّون وأميركيُّون، مسلمون بالولادة - بوصفها بيئاتٍ مولِّدة ومموِّلة للإرهاب. وبالطبع، فقد خرج من بين مسلمي الغرب إرهابيُّون، لكن نَمْذَجَة ملايين الأشخاص في قوالب معيّنة: شاب إرهابي، مهرّب مخدرات، شيخ مسجد يدير خلايا إرهابية، رجل متحرش، امرأة شهوانيّة... هو ترسيخ للأحكام التنميطية والمسبقة والعنصرية، وفيه شيء من النزعة الشوفينية الاستعمارية التي تصوّر "البشر الأدنى منها" وتشكّلهم كما تشاء، ومن دون أيّ إحساس بالمسؤولية عند هؤلاء الكتّاب. ناهيك بالاستسهال في مقاربة ظاهرة معقّدة كالإرهاب،

(54) Morey, pp. 44-48.

وردّها ببساطة إلى نصوص دينية قد يبحث الكاتب عنها في شبكة الإنترنت، ثم ينقلها إلى متن الرواية وينتهي الأمر.

أ- عصر الابتكار المتجدّد

تتحدث الرواية الفرنسية **ابتكار حياتنا** (2013) التي صدرت ترجمتُها الإنكليزية بعنوان **عصر الابتكار المتجدّد** (2015) للكاتبة كارين تويل[55]؛ عن الفرنسي من أصل تونسي سمير الذي - رغم ظروف الفقر في عائلته - يدرس القانون، ثم يسافر إلى نيويورك ليصبح محاميًا ناجحًا وثريًّا. لكن ذلك حصل بعد إخفاء هوّيته الحقيقية، والادعاء بأنه يهوديّ يُدعى سام. وهو بذلك فرنسي يحقق الحلم الأميركي لكن بطريقة غاتسبي، فهو الثريّ الناجح المحبوب الذي يخفي تاريخه المشبوه عن أعين الناس، إذ ما كان لسمير أن ينجح لولا أنه سرق شخصية صديقه القديم اليهودي صامويل واسم عائلته وتاريخها، وبذلك بنى علاقاتٍ مع المحامين اليهود في نيويورك. كما سرق منه حبيبته نينا، "على البيعة".

وفي الحقيقة لستُ معنيًّا كثيرًا بتمثيل المسلمين في هذه الروايات، بل بثيمة ربط الجاليات المسلمة بالإرهاب، وبالتفسير التبسيطي لظاهرة الإرهاب عبر ردّها إلى نصوص دينية. رغم ذلك أعرّج على الشخصيات الرئيسة؛ فإضافة إلى سمير الذي يظهر مهووسًا بالجنس، ومحتالًا نجحَ في حياته من طريق الكذب وانتحال شخصيّة صديقه اليهودي، ثمة والدتُه نوال التي تظهر شهوانية لا تردُّ طلبًا لطالب، وقد أنجبت ابنها الثاني فرانسوا من علاقة عابرة. فرانسوا هذا ساذج وأحمق ومهووس جنسي ومتحرش ومغتصب، يتلقى بعض الدروس الدينية عند إمام المسجد حامد، ثم يسافر للجهاد في أفغانستان. أما شقيقه الأكبر سمير الذي كان يرسل إليه بعض

---

(55) Karine Tuil, *The Age of Reinvention*, Sam Taylor (trans.) (New York: Atria Books, 2015).

النقود، يجد نفسَه مُتهمًا بتمويل الإرهاب، فتنكشف هويته الحقيقية "سمير المسلم" بدلًا من "سام [صامويل] اليهودي"، ويُوضَع في السجن.

ومقابل الشخصيات المسلمة، تتسم الشخصيات اليهودية بصفات معاكسة، إذ نرى صامويل الذي بالرغم من خيانة سمير له وخطفه حبيبته نينا الذي تسبّبَ له في أزمة نفسية مدمرة كاد ينتحر في إثرها؛ فإنه يُحوِّل ألمه ومعاناته إلى حالة إبداعية، فيصبح كاتبًا روائيًّا يحقق نجاحًا باهرًا ومبيعات هائلة، وهذا النجاح مُستحَقّ ومشروع وليس مسروقًا ومنتَحَلًا مثل نجاح سمير الزائف. وحتى عند افتضاح أمر سمير وعلاقته بتمويل الإرهاب، فإن صامويل يكتب مقالات للدفاع عنه في الصحافة الفرنسية. أما في نيويورك فيتولّى المحامي اليهودي بيير ليفي الدفاع عن سمير مجانًا، ويدفع الغرامات المترتبة عليه، ويُخلّصه من السجن.

ومن المكرّر في روايات "الإرهاب الإسلامي" شخصية إمام المسجد الذي يبدو شبيهًا بشخصية العجوز فاغين عند تشارلز ديكنز، ذلك العجوز الذي يتلاعب بالأولاد ويشغّلهم نشّالين. لكن الإمام هنا يتلاعب بالأولاد السذّج ويشغلهم إرهابيين. وتتكرر شخصية اليهودي الطيّب الذي تحرّر من إرث الهولوكوست، وصار إنسانًا لطيفًا ومسالمًا غير حاقد على أحد. وقد يحاول جاهدًا إنقاذ الشخصية المسلمة من الوقوع في فخ الإرهاب، كما سنرى في رواية **الإرهابي** لجون أبدايك.

إن ظاهرة الإرهاب - كما تبدو في رواية تويل - تُفسَّر وتُفهَم بأنها ناجمة عن تعاليم دينية يُمليها إمامُ المسجد، فيقتنع بها الشبّانُ من دون تردّد أو تفكير، ويتحولون منذ سماعها دُمًى بيد الإمام، ليحرّكهم كما يشاء ويرسلهم لتنفيذ عمليات إرهابية في أي مكان. وبالتأكيد، لا نقلّل من شأن التعاليم الدينية التي يلقيها أئمة المساجد في صيرورة التطرّف، وفي شرعنة العمل الإرهابي، لكن المسألة ليست بهذه المعادلة التبسيطية: (مسلم + يذهب إلى مسجد = إرهابيًّا). ثم ما هي نتيجة ربط المواطنين الفرنسيين

من أصول مسلمة بظاهرة الإرهاب؟ وهل ينتج من ذلك غيرُ سياسات التمييز والتهميش ومواقف الكراهية والشيطنة؟

قدّمت تويل الشخصيّات العربية المسلمة شهوانيةً مهووسةً بالجنس، ولا نعرف إذا كان السببُ عائدًا إلى "الجغرافيا الحارّة" كما شاع قبل قرنين، أو إلى الكبت الذي تفرضه العادات والتقاليد كما شاع بعد ازدهار الفرويدية. لكن يُحسَب لها أنها قدّمت نموذجين مختلفين من الرجل المسلم، فالأول (سمير) كذّاب ومحتال وذكي، والثاني (فرانسوا) غبيّ وساذج يضحك عليه الإمام ويرسله إلى أفغانستان. على خلاف ريتشارد فلاناغان الذي دمج النموذجين في شخص واحد، هو الإرهابي (طارق) المهووس بالجنس والخمر والمخدرات، والشاطر في التهريب والاحتيال. لكنه - في الوقت ذاته - منتسب إلى جماعة إسلامية تمارس الإرهاب عن قناعة دينية راسخة.

نجد التناقض ذاته في بناء شخصية الإرهابي، في رواية **جنة الأيام الأخيرة** (2008) للأميركي أندريه دوبوس الثالث[56]. تظهر فيها شخصية بسام الجيزاني الزبون الدائم لملهى ليليّ، وعشيق راقصة التعرّي، والمهووس بالجنس والخمر والمخدرات. لكنه - في الوقت ذاته - إسلامي متشدد، ويذهب بعد سهرة الملهى الليليّ ليخطف طائرة، ويشارك بها في هجمات 11 أيلول/ سبتمبر.

ب- ليست مشتعلة لكنها تحترق

تريد رواية **ليست مشتعلة لكنها تحترق** (2015) للأميركي غريغ هربك[57] أن تقول أنّ قسمًا من الشعب الأميركي، من المسلمين، بعيد

---

(56) Andre Dubus III, *The Garden of Last Days* (New York: W. W. Norton & Company, 2009).

(57) Greg Hrbek, *Not on Fire, but Burning* (New York: Melville House Publishing, 2015).

كل البُعد من القيم الأميركية، ولديه منظومته الخاصّة المختلفة والمعادية، وهو مستعد في أي لحظة للانقضاض على أميركا من الداخل وتدميرها.

تبدأ أحداث الرواية يوم 11/ 8/ 2001 أي قبل شهر من هجمات أيلول/ سبتمبر، وذلك عندما تنقضّ طائرة مدنية تابعة لـ"الخطوط العربية" على جسر البوابة الذهبية في سان فرانسيسكو فتدمّره، وينتج من هذا التفجير حرارة هائلة تودي بحياة معظم سكان المدينة. نتيجة لذلك تدخل البلاد في حالة اضطراب وفوضى وتوتُّر، إذ تتقاعس المؤسسات الحكومية عن أداء مهمّاتها، ويضطرب النظام الاجتماعي، وتتمزق الهوية الوطنية، ويُنقَل آلاف المسلمين إلى معسكرات اعتقال جماعية مفتوحة للسماء.

في الرواية، محارب أميركي متقاعد (71 سنة) سبقَ له أن شارك في حرب الخليج الثانية، ويشعر بتأنيب الضمير نتيجة مشاركته تلك؛ فيتبنى طفلًا مسلمًا من الميتم اسمه كريم، ومن المرجّح أنه من أبوين إرهابيين. لكن هذا الطفل (12 سنة) لا ينسجم مع بيئته الجديدة في سان فرانسيسكو، فيتشاجر مع ابن الجيران المجايل له دوريان ويوسِعُه ضربًا. ويبقى منذ طفولته إلى شبابه على تواصل مع الشيخ عبد العزيز، الذي يمهّد له الطريق للانضمام إلى جماعة إرهابية.

تخيِّم الأجواء الديستوبيّة على الرواية، فثمّة توتّر دائم يصل إلى درجة العنف والتطرف بين المسلمين والأميركيين، حتى الأطفال منهم، فيه مزيج من الخوف والكراهية والحقد. كما تبدو البلاد في حالة طوارئ مستمرة، وعلى أهبة الاستعداد لأعمال إرهابية جديدة. يظهر ذلك في مواقف مثل قول ضابط شرطة لأحد المراجعين في القسم: "عُدْ غدًا، إذا كان ثمة من غد"[58]. وكذلك حين تمسك الشابة سكلير بيد شقيقها الصغير دوريان

(58) Ibid., p. 216.

خائفةً من المجهول-المعلوم: "راودتْها فكرةُ أنّ الحياة قد تتمزّق وتنعدم في أي لحظة، فالخلافة الإسلامية قد تدمّرُ بالسلاح النوويّ الساحل الشرقي للولايات المتحدة في أي لحظة"[59].

يظهر الإسلام بوصفه خطرً داهمًا ومستمرًّا، فهو ينشر الإرهاب في كل مكان: "حيثما يذهب المسلمون ينتشر العنف"[60]. ومن شخصيات الرواية الشيخ عبد العزيز زعيم شبكة الإرهابيين، وهو إمام مسجد يحشد الشباب المسلمين حوله، ويُعِدّهم عقائديًّا لكي يجنّدهم في أعمال إرهابية. ويلقّنهم أن أميركا عدوّهم الأول، ويجب تدميرها تنفيذًا لمشيئة الله. كما أنه يتردد إلى دار الأيتام، ليغرّر بأطفال المسلمين ويجعلهم دمى طائعة بين يديه. وتبدو علاقة الشيخ بمريديه علاقة سيّد بعبيد، إذ ليس في وسعهم غير الطاعة العمياء له، وحين يأمرهم بقتل عدد من الأبرياء في المستشفى؛ لا يجرؤ أحد منهم على طرح سؤال. إنه يشبه الشيخ حامد عند تويل، والشيخ رشيد عند أبدايك، ويشبهون معًا العجوز فاغين عند تشارلز ديكنز، لكن بدلًا من استخدام الأولاد للنشل يصبح استخدامهم للإرهاب.

أما الطفل كريم الذي تبنّاه المحارب المتقاعد، فيبدو أن بيئته الجديدة لم تساعده على التغيير، بل ظلَّ محافظًا على أصالته الإرهابية، فهو عنيف تجاه أصدقائه في المدرسة، يكرههم ويعتبرهم أعداءه. ويصفه الكاتب: "إنه نوع خطير جدًّا من الأولاد، ليس لديه أي شيء يعيش من أجله، لكن لديه الكثير من الأشياء التي يموت من أجلها"[61]. يبقى كريم على تواصل مع شيخه الذي يجنّده في خلية إرهابية، ويُختَار لتنفيذ عملية إرهابية في نيويورك. يوضّح له أحد أعضاء الخلية أهمية هذا العمل: "لقد أعطيناك دورًا في هذه الملحمة البطولية، والإنجاز الذي ستقوم به سيسجّل إلى

(59) Ibid., p. 205.

(60) Ibid., p. 162.

(61) Ibid., p. 196.

جانب منجزات آلاف الشهداء من قبلك. ثمة الآلافُ مثلي ومثلك، وعندما نضع أيدينا معًا، نتحوّل من موجاتٍ متفرقة إلى محيط هادر، ثم نجدُ أنفسنا أبطالًا في الجنّة"[62]. هكذا يشير الكاتب إلى وجود آلاف المسلمين الأميركيين المستعدّين لارتكاب الأعمال الإرهابية طمعًا في دخول الجنة.

من الواضح أن الكاتب يتبنى فكرة أن جميع المسلمين معادون للغرب والولايات المتحدة، وهي فكرة واردة في كتابات هنتنغتون ولويس. وهم يتبنّون منظومة قيميّة مناقضة للمنظومة القيميّة الأميركية، بالتالي فإن المسلمين من المواطنين الأميركيين هم أعداء للولايات المتحدة الأقرب، وإنّ خطرهم سيظهر عاجلًا أم آجلًا، فما هي إلا مسألة وقت. وتتكرر في روايات "الإرهاب الإسلامي" فكرة أن المسلمين عديمو الوفاء لأوطانهم، وهو ما كان يُقال عن الكاثوليك في الولايات المتحدة في خمسينيات القرن الماضي وستينياته، وبلغت القضية أوْجَها عند وصول جون كينيدي للرئاسة. لكن عدم الوفاء هنا لا يقتصر على تبعية المرجعية الدينية بدلًا من المرجعية القانونية والوطنية، بل هي حالة عداء وكراهية يبدو فيها المسلم مستعدًّا دومًا لارتكاب أفظع الجرائم. إنه عدوُّ وطنه.

ج- الإرهابيَ-الروبوت عند جون أبدايك

أصدر أبدايك رواية **الإرهابي** (2006)، واعتبرها جزءًا من الحرب التي تشنّها بلاده على الإرهاب. ورأى أنه يؤدّي من خلالها واجبه كمواطن صالح أولًا، وكروائيّ مهتّم بقضايا وطنه ثانيًا.

يصف أبدايك حال الولايات المتحدة بعد 11 أيلول/ سبتمبر، وما جَنَتْه على نفسها بسبب الانفتاح على الآخرين، والسماح لهم بالهجرة:

---

(62) Ibid., p. 188.

"لقد أفسحتْ حريتُنا الطريقَ أمام الإرهابيين، سهّلتْ لهم الحركة، ويسّرتْ لهم خطفَ الطائرات والشاحنات وتشييد المواقع الإلكترونية. متطرّفون دينيّون فاشلون يجيدون استخدام الكمبيوتر! أشرار يتسلّحون بالعلم والتكنولوجيا، ويضربون مركز التجارة العالمي!"[63]. وبسبب الإجراءات الأمنية المتشدّدة المتّبعة تحسُّبًا لوقوع هجمات إرهابية، صار لدى أفراد الشرطة من الملوّنين - الذين يمقتُهم الكاتب كما يتضح - سلطةٌ على المواطنين البيض: "جلُّ أفراد الأمن من الأقليات... يعودُ الماردُ النائم من جديد في ثوب الأفريقي الأميركي أو الإسباني الأميركي الذي يشكو من أنه لم يتقن التحدث بالإنكليزية، وقد أُعطيَ سلطةَ التفتيش والاستجواب والتأجيل والمنع والمنح والسماح". ويضيف أنّ النساء المسافرات يجفلنَ من "تطفُّل الأصابع السوداء في حقائبهن". ويكملُ بعد ذلك: "إن طبقةً منحطّة من الملوّنين أصبحتْ تُسرف في استخدام السلطة التي مُنِحوا إياها"[64].

ويحذّر أبدايك من خطر العمالة الأجنبية: "يخاف الناس من العرب، ولكنّ هناك آخرين أشد خطرًا على مجتمعنا: كاليابانيين والصينيين والمكسيكيين، والقادمين من بلاد العمالة الرخيصة الذين يعملون على تدمير مجتمعنا ونشر البطالة فيه"[65]. ثم يفسّر لنا الأسباب الكامنة وراء غباء العرب وكسلهم: "أعتقد أنّ لغتهم هي السبب، في لغتهم شيء غريب لا نتبيّنه، شيء يجعل عقولهم ضعيفة هزيلة تفتقر إلى النشاط"[66]، مكررًا بذلك مقولات عنصرية من القرن التاسع عشر. كما يحذّر - على

(63) جون أبدايك، **الإرهابي**، ترجمة أحمد الشيمي (القاهرة: المركز القومي للترجمة، 2009)، ص 44.
(64) المرجع نفسه، ص 67.
(65) المرجع نفسه، ص 180.
(66) المرجع نفسه، ص 313.

غرار بات يُور – من الخطر العربي المتجسّد في الجامعة العربية: "لننتظر إذًا حتى تجيء الجامعةُ العربية وتحكمنا، عندئذ يعرف الناس ما هي الواجبات"[67].

تظهر الحتمية الثقافية بوضوح في الشخصية الرئيسة في الرواية، وهي شخصية الشاب أحمد. هذا الشاب المولود من أب مصري وأم إيرلندية، هو أشبه بروبوت تحركه النصوص الدينية، لا عقلَ له ولا إرادة ولا غرائز ولا رغبات ولا أهواء، فهو مثل حاسوب يتلقى أوامر مستخدمه من دون تردُّد أو ممانعة. وبالرغم من أنه بالكاد يجيد تهجئة الحروف العربية، وذلك بعد حضوره بعضًا من دروس الدين في المسجد؛ فإن الكاتب يُقدّمه كأنه يحفظ القرآن عن ظهر قلب، فهو لا يتّخذ أيّ قرار كان، ولا يأتي بقول أو فعل قبل أن يستحضر الآية القرآنية المناسبة لكل حالة. ثم يتصرف كالروبوت بحسب مقتضى الآية، متسلّحًا بذاكرة حافظة يُحسَد عليها. فعلى سبيل المثال، حين يعجب بفتاة ذات عينين سوداوين، فإنه لا يعجب بها مثل أيّ شاب يعجب بفتاة، بل بعد استدعاء آية قرآنية عن الحور العين، ومطابقتهِ محتوى الآية على الواقع المنظور[68].

هذا الشاب الروبوت الذي تحركه النصوص الدينية، يجنّده الشيخ رشيد لعملية إرهابية. وهكذا يقود شاحنة محمّلة بالمواد المتفجرة ويتجه بها إلى نفق لينكولن في ولاية نيوجيرسي، لكي يفجر نفسه داخل النفق. لكن قبل وصوله إلى هناك، يعترض شاحنته أستاذه اليهوديّ جاك ليفي، ويصعد إلى جانبه في الشاحنة. يحاول ليفي جاهدًا ثنيه عن هذا الفعل، ويدخلان في نقاش طويل ومتشعب، لكن أحمد يبقى مصممًا على تنفيذ أوامر النصوص الدينية. ثم تخطر في باله آية قرآنية لم تكن قد

(67) المرجع نفسه، ص 315.

(68) المرجع نفسه، ص 213.

خطرت له طوال مسيرته الاعتقادية المتشدّدة ﴿نَحْنُ قَدَّرْنَا بَيْنَكُمُ الْمَوْتَ وَمَا نَحْنُ بِمَسْبُوقِينَ﴾[69] (سورة الواقعة 60)، فيتذكر أن الله هو الذي يقدّر الموت، وبالتالي لا يجوز للإنسان أن يقرّر موته أو موت غيره. وهكذا يتّبع النصّ كعادته، ويمتنع عن تفجير نفسه في اللحظات الأخيرة. بينما ذهبت الجهود التي بذلَها شيخه رشيد، من أجل تنشئته متطرّفًا إرهابيًّا... هباءً منثورًا.

إن الكائن المسلم - عند أبدايك - روبوت يستجيب آليًّا للنصوص الدينية، مجرّد من العقل والإرادة والغريزة والرغبة والهوى. لذلك كان من السهل إرساله في مهمة إرهابية، لكنه امتنع في اللحظات الأخيرة عن التنفيذ. ولا أعرف قصد الكاتب من ذلك، فهل يقصد أن ثمة نصوصًا تُلقَّن لهؤلاء الشبّان وأُخرى تُخفى عنهم؟ أم يقصد أن المسألة تحتاج إلى إعمال العقل في النصّ مدة دقيقة فتنتهي المشكلة؟ أم لعلّ الحوار الإنساني الذي أجراه معه أستاذه ليفي صاحب الأفضال الكثيرة عليه، قد أثّر فيه وغيّر طبعه الإرهابي؟

وفي الختام أعرض خلاصة عامة عن روايات "الإرهاب الإسلامي" فهي:

- تفسّر الإرهاب بالإيمان وتنفيذ النصوص الدينية. وبالتأكيد فإن **الإعداد العقائدي شرط ضروري، لكنه ليس شرطًا كافيًا لتنفيذ عملية إرهابية**، وإلا فلماذا لا يصبح معظمُ المؤمنين إرهابيين؟

- تجرّد الإرهابي من الإرادة الحرة وتجعله مسيّرًا بالنصوص أو بأوامر الشيخ. والإرادة الحرة هي العنصر الحاسم في رأيي، وهي شرط المسؤولية القانونية.

---

(69) المرجع نفسه، ص 370.

- تُبنى شخصية الإرهابي بالاعتماد على الدعاية السلبية الشائعة ضد المهاجرين، فهو متحرّش ومهووس جنسي وسكّير ومتعاطي مخدّرات ومهرّب ونصّاب... وفي الوقت ذاته، مؤمن ملتزم إلى حدّ قتل نفسه من أجل تعاليم الدين. وأنا لا أقول أن ما مِن إرهابيّين يمارسون تلك الأفعال، بل أقول أن إرهابهم في هذه الحالة لا يُفسَّر بالإيمان الراسخ والتنفيذ الحرفي للنصوص.

- تقدّم المسلمين أعداء للدول التي يقيمون فيها ويحملون جنسيّتها، علاوة على أنهم ينتمون إلى منظومة فكرية وقيميّة مناقضة لمنظومة البلد المضيف، بل ينتمون إلى عالم آخَرَ ومناقض؛ فأطروحة "صدام الحضارات" صارت تستخدم داخل الدول الغربيّة.

كلمة أخيرة

على الرغم من صدور رواية **معسكر القديسين** في عام 1973، وتواضعها الفني، وخلوُّها من أي من موقف أخلاقي أو إنساني، فإنها ما زلت حاضرة ومؤثرة في القرار السياسي. كان راسبيل يفكّر ويكتب ما لا يجرؤ الآخرون على كتابته أو حتى التفكير فيه، وهو الكراهية العنصرية الصريحة للشعوب غير الأوروبية، والخوف منها. ولا أعرف الداعي إلى الخوف، ما دامت الدول الغربية أقوى من دول العالم الثالث بما لا يدع مجالًا للمقارنة. ربّما، لأنّه يذكر أن الأوروبيين قد أبادوا السكّان الأصليين للأميركتين وأوقيانوسيا، وحلّوا محلّهم، ويخشى أن ما حدث في التاريخ مرةً قد يحدث مرةً أخرى.

وقد أثارت رواية **استسلام** جدلًا منذ صدورها إلى اليوم، فهي من جهة تبني على نظرية المؤامرة نهايةَ أوروبا على أيدي المهاجرين المسلمين، ومن جهة ثانية تقدّم المسلمين بالصورة التنميطيّة الكاريكاتورية المسلّية، كأنهم كائنات آتية من كوكب آخر. إنها نموذج من العنصرية الثقافية التي

نسمعها يوميًّا من وسائل الإعلام، ويستخدمها شعبويُّون من أمثال زيمور، من دون أن توجّه إليهم التهمة المستحقة.

بالنسبة إلى الروايات التي عرضناها في مبحث "الرواية بعد 11 أيلول/ سبتمبر"، فهي بالتأكيد ليست روايات متّهمة بالعنصرية جُملةً؛ إذ اختلف الروائيُّون في مواقفهم السياسية، وفي فهمهم للوقائع التاريخية، وفي معالجتهم الروائية لظواهر مثل العنف والاستبداد والإرهاب. ومنها روايات "شاهد الحقّ" عند نفيسي وحُسيني التي لم أصفها بالعنصرية أو بأنها "دعوة للغزو الأميركي"، بل بأنها قدّمت للقارئ الأميركي - والغربي - ما كان يريد سماعه ومعرفته عن الإسلام في عام 2003، وما قد يُستخدَم لتبرير سياسات داخلية وخارجية عدوانية.

وفي النهاية، أريد التوقف عند ظاهرة "الجهاديين الأوروبيين" أو "الإرهابيين الإسلاميين" كما يوصفون في الإعلام الغربي. فمع أنهم وُلدوا في الغرب وتعلّموا في مدارسه وعاشوا في مجتمعاته، إلا أنّ جنسيّاتهم تُنزَع عنهم حين يصبحون إرهابيين.

أشرتُ إلى أن الصفات المتكررة لشخصية الإرهابي وفقًا للروايات التي عرضناها؛ هو أنه مؤمن ملتزم يتبع أوامر الشيخ والنصوص الدينية حرفيًّا، وقد يُوصف فوقها بالسذاجة والحمق كما عند تويل. وبالتوازي مع ذلك، قد تُضاف إليه صفات الاحتيال والتهريب والهَوَس بالجنس والخمر والمخدرات كما عند فلاناغان. وقلتُ أنها تجميع من كليشيهات الدعاية المضادة للمهاجرين.

وفي الحقيقة، تختلف مقاربة ظاهرة الجهادية الإسلامية باختلاف الظروف المكانية والزمانية التي تظهر فيها. فالمجاهدون الأفغان جاؤوا نتيجةً لسياق تاريخي، احتدم فيه الصراع الجيوسياسي بين القوّتين العظميين أواخرَ الحرب الباردة، بينما ظهر الجهاديُّون في العراق نتيجةً

للغزو الأميركي وسياسات [الحاكم الإداري الأميركي للعراق عام 2003-2004] بول بريمر، وتجنيد النظام السوري - الخائف من إطاحته - الجهاديين وإرسالهم إلى العراق. أما الجهاديون الأوروبيون الذين تركوا بلدانهم وانضموا إلى تنظيم الدولة (داعش) في العقد الأخير، فلديهم أسباب ودوافع مختلفة. ولا يُفسّر ذلك كلُّه بردّه إلى النصوص الدينية أو إلى إسلام القرن الأول للهجرة.

في دراسة تناولت 500 جهاديّ أوروبي انضموا إلى تنظيم الدولة ("داعش") خلال عامي 2014-2015، نلاحظ أولًا أن معدل سنّهم 20 سنة، بينما كان معدل سن الجهاديين بين عامي 2001 و2009 هو 27,5 سنة. أما مرحلة الإعداد العقائدي (indoctrination) التي مرّوا بها قبل الانضمام إلى التنظيم، فلم تستغرق أكثر من بضعة أسابيع، بينما كانت تستغرق سنةً واحدة في الأقل عند جهاديي الجيل السابق 2001-2009[70]. الخاصية المشتركة الأولى بين هؤلاء الجهاديين هي أنه لم يُعرف عنهم الإيمان أو الالتزام الديني، ولا حتى التديُّن الشكلِي. وكذلك لم يكن لديهم أي موقف سياسي أو اهتمام بالسياسة. الصفة المشتركة الثانية بينهم، هي أنهم في معظمهم تسرّبوا من المدرسة بعد مرحلة التعليم الأساسي. والصفة المشتركة الثالثة هي أن لمعظمهم سجلًا جرميًا؛ فمعظمهم تورّط بقضايا جنائية وبتعاطي المخدرات. وبسبب هاتين الصفتين الأخيرتين، فإنهم شباب ليس لهم مستقبل في البلاد الأوروبية[71].

نشأ هؤلاء الجهاديون في معظمهم بعد 11 أيلول/ سبتمبر، وتكوّن وعيهم في دول أوروبية يظهر فيها الإسلام في الخطاب الإعلامي بوصفه خطرًا وتهديدًا وعدوًّا. وهم من الجيل الثاني من المهاجرين، لا يعرفون

(70) Linda Noor & Ellen Reiss, *Islamsk humanisme* (Oslo: Moment & Minotenk, 2016), p. 136.

(71) Ibid., p. 132.

شيئًا عن البلدان التي جاء آباؤهم منها، ويجدون صعوبة في الاندماج في البلدان التي نشأوا فيها. هم ضائعون يعانون أزمة هوية، ويبحثون عن جماعة ينتمون إليها، وعن الشعور بالأخوّة والرفقة. وهذا ما تقدّمه الجماعات الجهادية لهم، فهي تقول للشاب الضائع: أنت لست وحيدًا، ثمة الآلاف مثلك من الإخوة المسلمين المنتشرين في أصقاع الأرض. نحن نشكل أمة واحدة تتعرّض لحرب واحدة، وعلينا أن نتضامن معًا لتحقيق أهدافنا المشتركة.

إضافة إلى أزمة الهوية والحاجة إلى الانتماء، ثمة عامل مهمّ آخر هو الجنس. فهؤلاء الشباب يعانون رفض المجتمع لهم بسبب خلفيّاتهم الإثنية، وبسبب تورّطهم في أعمال إجرامية. وذلك كله يتسبّب في أزمات اقتصادية يبدو حلُّها ليس سهلًا، ما يجعل إقامة العلاقات مع الجنس الآخر أمرًا صعبًا. وهنا يقدّم تنظيم الدولة حلًّا جنسيًّا لهؤلاء الشباب.

الجامع بين الجهاديين الأوروبيين - كما أشرت - ليس التديُّن أو دروس المسجد، بل هو السجل الجُرْمي، وشعورهم بالعار منه، ورغبتهم في محو هذا التاريخ المعيب من طريق الانتساب إلى جماعة تجعل منهم أبطالًا وجنود الله. وهم - في الوقت ذاته - يرتكبون ما يحلُو لهم من الجرائم كالقتل والاغتصاب والتعذيب والترويع، وذلك تحت غطاء أيديولوجي يشرعنُ لهم ذلك. أما الوسطاء الذين يجنّدونهم فهم يعرفون إلى مَن يتوجّهون بالدعوة، إلى الشباب الفاشلين الضائعين الذين ليس لهم مستقبل، فيقدّمون لهم - في حزمة واحدة - عرضًا لا يستطيعون رفضه: محو الخطايا والعار، الانتماء إلى جماعة كبيرة فيها تضامُن وتعاضُد وأخوّة، امتلاك أدوات القوة والسلطة، إمكانية السطو على أموال الآخرين، إمكانية ممارسة الجنس مع عدد لا محدود من النساء، التسلية بممارسة ألعاب الفيديو على أرض الواقع... وتلك الممارسات كلها في ثوب الأبطال المدافعين عن الأمة، والصامدين في وجه الغرب.

لذلك، يبدو قرارُ هؤلاء الانضمام إلى التنظيم عاطفيًّا أكثر من كونه عقلانيًّا ومحسوبًا، ونوعًا من الهروب إلى الأمام. وهو عائد إلى أسباب نفسيّة-اجتماعية أكثر من كونه عائدًا إلى أسباب دينية-سياسية[72]. وذلك على خلاف ما تطرحه التفسيرات الثقافوية التي عرضناها في الروايات، تلك التي تردُّ الظاهرة إلى نصوص دينية، يتلقاها المرءُ من إمام المسجد وينفذّها حرفيًّا. وكذلك على خلاف مَن يردّون المسألة إلى ظروف اقتصادية-اجتماعية صعبة فحسب، أو إلى الظلم والاستبداد وحدهما. وفي الواقع، إنّ **جميع هذه العوامل مهمة وموثرة، لكن من دون إغفال الإرادة الحرة للفرد،** فالانضمام إلى تنظيم جهادي أو خلية إرهابية هو قرار إراديّ واعٍ - وإن كان الوعيُ زائفًا - تساعد ظروف خارجية معيّنة على اتخاذه.

وعلى خلاف الجهاديين الأوروبيين الذي لا يجيدون - في غالبيّتهم المطلقة - قراءة اللغة العربية، ولا يعرفون أسماء الفقهاء الذين تُنسَب إليهم الفتاوى المتشددة؛ فإن قادة التنظيمات الجهادية ودعاتها هم -بالطبع - أشخاص مُؤدلَجُون، دارسون للفقه ومتبنّون للاتجاه السلفي الجهادي. لكن الشباب المنتسبين إليهم ليسوا كذلك، بالتالي لا يُفسَّر إرهابهم بالمعتقدات والنصوص الدينية. وقد استسهل الروائيُّون هذه المسألة، فجمعوا معلومات سطحية من شبكة الإنترنت، خلطوها بالبروباغندا المعادية للمهاجرين، صانعين منها "شخصية الإرهابي" الورقي، ونطقوا بثقة عما يجول في داخله، وفي دواخل المسلمين بشكل عام.

(72) Ibid., p. 126.

الفصل السادس

محاكمة العنصرية الثقافية

كيف نحاكم العنصرية الثقافية؟

لا تقدر العنصريات التقليدية ولا العنصرية الثقافية الجديدة أن تصمد أمام المحاكمة الأخلاقية. فإذا أخذنا بمدرسة الأخلاق الكانطية (الأخلاق الواجبة (Deontological)) ومبادئها الرئيسة، مثل **أنْ تُعامل الإنسانَ دومًا بوصفه غايةً، لا وسيلةً لأي غاية أخرى**، فإن العنصرية الثقافية تعامل البشر الذين تشوّههم وتحطُّ من شأنهم بتشويه ثقافاتهم وأديانهم ولغاتهم وتراثهم والحطّ من شأنها؛ وكذلك البشر الذين تُقنِعهم بنظرياتها وأطروحاتها ودعايتها؛ كوسائل لتحقيق غايات أخرى، مثل الفوز بالانتخابات البرلمانية والرئاسية، ومثل تراكم رؤوس الأموال من طريق استغلال جماعات معيّنة أو التمييز ضدها، ومثل تبرير سياسات خارجية عدوانية تتراوح بين الاحتلال المباشر والهيمنة الاقتصادية.

وبالنظر في المبدأ الرئيس الثاني القائل أن **يتصرف الإنسان وكأنّ فعلَه سيصبح قانونًا عالميًّا**، فلا أحد ممن يمارسون العنصرية بالأفعال أو الأقوال يقبل بأن تُمارَس عليه. ولا أحد من المفكرين الذي يحددون صفات سلبية ثابتة لثقافة ما، أو يصفون دينًا معينًا بالعنف والاستبداد والإرهاب، يقبل بأن توصف ثقافته وخلّفيته الدينية بحزمة الصفات تلك. (إلا إذا كانت لديه

عُقدة نقص تجاه الذات، وعندئذ لن يقبل بأن توصف ثقافة الآخَر/ المثال بتلك الصفات).

وفي مقابل المدرسة الكانطية، تقف مدرسة الأخلاق العواقبية (Consequentialism) أو النفعية، وفيها تفرّعات كثيرة، لكنّ مبدأها الرئيس هو **تحقيق أكبر قدر من المنفعة لأكثر عدد ممكن من البشر**. في الواقع، لم تكن العنصرية يومًا تحقق المنفعة لأكبر عدد ممكن من البشر، بل تحقق مصالح فئة ضيّقة من أصحاب السلطة والنفوذ والمال من طريق تهميش أكبر عدد ممكن من البشر، واستغلالهم، وانتهاك حقوقهم الأساسية.

في كل حال، فإن محاكمة العنصرية الثقافية تكون بتبيان خطورتها، وكيفية استخدام ذلك من دول ومؤسسات وتنظيمات وأفراد من السياسيين والمفكّرين والأدباء والإعلاميين؛ لتحقيق غايات هي في الغالب غير مشروعة وغير عادلة. لكن قبل ذلك، ينبغي التوقّف قليلًا عند عنصريّتنا الثقافية، أي بعض مظاهر العنصرية الثقافية في السياسة والثقافة العربيتين الراهنتين، رغم أنها ليست موضوع البحث، وذلك لغايتين: 1) تحقيق شيء من التوازن لكيلا يُفهم من البحث أنه نقد للعنصرية في الغرب فقط، وتبرئة ضمنية للذات. 2) لأنّ الإشارة إلى عنصريتنا الثقافية تجعلنا ندرك خطورة الظاهرة أكثر، فهي ليست في مكان بعيد، بل تعيش بيننا.

أولًا: في عنصريّتنا الثقافية

لقد قصرنا موضوع البحث على العنصرية الثقافية في الغرب لأسباب عدة، منها **أولًا**: إن التيارات الفكرية الحديثة من أقصى اليمين إلى أقصى اليسار هي من منتجات الثقافة والسياسة الغربيّتين، ونحن نستوردها كما هي أو نحاول تأصيلها في تراثنا أو نصنع توفيقًا بينها وبين واقعنا المعيش. **ثانيًا**: لأن عنصريتنا العرقية والثقافية هما - أيضًا - مستوردتان من الغرب، ولا تعدوان كونهما تكرارًا وتقليدًا، وليستا عنصرتين

أصيلتين. وقد بدأنا استيراد العرقية منذ عصر النهضة العربية، وإحياء حركة الترجمة التي مكّنتنا من الاطلاع على أعمال الباحثين الغربيين، ولا سيّما المستشرقين والأنثروبولوجيين منهم؛ ثم في فترة ما بين الحربين العالميتين، عندما استُوردت الأيديولوجيات الفاشية والنازية، وحاول بعض المفكرين العرب صناعة أيديولوجيات محليّة على شاكلتها من حيث ادّعاء التفوّق العِرقي. وبالتأكيد، فإن الآراء والأفكار والمواقف العنصرية موجودة في أدبيات الشعوب كافة، ومنذ زمن بعيد، لكنني أعني هنا العنصرية التي تدّعي العِلمية والاحتكام إلى نتائج البيولوجيا. وفوق ذلك، فإن عنصريتنا الثقافية مستوردة من الغرب، وهي تكرار لمقولات عنصرية قديمة وجديدة، منها الهجوم المتكرر على اللغة العربية ووصفها بالتخلّف والجمود والاستبداد والذكورية والعنف، في مقابل اللغات الأوروبية التي تتميّز بصفات معاكسة لذلك، ثم نقل تلك الصفات من اللغات إلى البشر. ومنها تبنّي النظريات السياسيّة اليمينيّة الثقافوية، تلك التي تفسّر أوضاع الدول العربية بالثقافة المجَوْهرة أو بالإسلام المجَوْهر. ناهيك بالقبول بخطاب اليمين المتطرّف الأميركي والإسرائيلي الذي يربط الإسلام بالإرهاب، ارتباط السبب بالنتيجة. **وثالثًا**: قصرنا الدراسة على الغرب لأن مفهوم الخطاب بمعناه بعد-الحداثي، يربط بين القوة والمعرفة ربطًا لا فكاك منه. بناءً عليه، فإن الغرب الأقوى سياسيًّا واقتصاديًّا وعلميًّا وثقافيًّا هو الأقدر على إنتاج معرفة عنصرية تُستخدَم في تعزيز علاقات السيطرة والهيمنة على الصعيدين المحلي والدولي.

واليوم، تتجلى العنصرية الثقافية في الخطاب السياسي العربي، وقد تتفوق بصراحتها وحدّة مزاجها على غيرها، في الخطاب الطائفي الذي غذّته الصراعات الدموية والمزمنة في المنطقة. ويتشكل الخطاب العنصري الثقافي في كل مرة تُحدَّد صفات معينة لمَن يُتخيَّل أنهم: السنّة، الشيعة، العلويون، الدروز، الموارنة، السريان، الأشوريون، الأقباط

واليهود... وغيرهم، ثم عند محاولة تفسير سلوك أفراد من هذه الجماعات بتلك الصفات الثابتة. وكذلك حين تُستخدَم الصفات الثابتة المُفترَضَة لكل طائفة مُتخيَّلة لتفسير أحوالها العامة من غنًى أو فقر، ارتفاع نسبة المتعلّمين أو انخفاضها، اتجاه أبنائها إلى العمل الزراعي أو الحِرفي أو الثقافي أو الجيش. وخلافًا لمنطق العنصرية الثقافية، فإنّ توجُّه أبناء جماعة بشرية معينة نحو خيارات معينة هو رهنٌ للظروف الاقتصادية-الاجتماعية التي يجد هؤلاء أنفسَهم محكومين بها، وليس نتاجًا لمعتقد ديني يُتَصوَّر أنه يحرّك الأفراد بالريموت كونترول.

وتتجلى العنصرية الثقافية في خطاب مثقفين علمانيين وتنويريّين أيضًا، وذلك عندما يستخدمون توصيفاتٍ مثل "العقلية العربية" أو "الذهنية الإسلامية" أو "الطبيعة الشرقية" أو "الشخصية العربية"، بل وصل الأمر إلى ابتكار تراكيب مثل "العقل السنّي" و"العقل الشيعي"؛ إذ يشيعُ الاعتقاد بوجود صفات ثابتة ومتوارثة للمجموعات البشرية المنضوية تحت تلك المسمّيات، بالتالي فمن الممكن معرفة وتحديد كيف يفكّرون. وهذا في جزء منه سوءُ فهمٍ وسوءُ استخدامٍ للمشروع الكبير للمفكّر الراحل محمد عابد الجابري، الذي ميّز العقل البياني من العقل العرفاني من العقل البرهاني وقدّم كلًّا منها في سياق تاريخي. أما مَن يستخدمون مفهوم "العقل العربي" من دون دراسة وضبط، بل بسطحية وشَعْبَوية وشُعُوبيّة أيضًا، فإنهم يضعون "العقل العربي" في محلّ "العِرق العربي"، ويُنسبون إليه ما كان يُنسَب إلى العِرق من صفات متوارثة.

كذلك تتجلّى في سيادة التفسير الثقافوي للظواهر الاجتماعية والسياسية على سواه، خصوصًا عندما ينحو منحى الحتمية الثقافية ويُصوّر الإنسانَ روبوت تحركّه ثقافته. ولا ضرورة لتكرار أن التفسيرات الثقافية تختصر الثقافة العربية كلّها بالدين، ثم تختصر الدين بالإسلام، ثم تختصر الإسلام بمذهب واحد، ثم تختصر المذهب بمدرسة فقهية، ثم تختصر

المدرسة بفتوى معينة أو واقعة ما. وهكذا تصبح النقطة المنتقاة من محيط الثقافة العربية الإسلامية هي النقطة المُمثِّلة للمحيط كله.

كثيرة هي الأمثلة التي تتجلى فيها العنصرية الثقافية في ثقافتنا العربية، لكن عرضها ودراستها يحتاجان إلى بحث مستقلّ. كما أن نقد العنصرية الثقافية في الغرب يُغني بشكل جزئي عن نقدها لدينا، وذلك لأن نقدَ الأصل يُغني عن نقد التابع والمقلّد. ولا يعني ذلك - بالطبع - تبرئة المثقفين العرب من المسؤولية.

ثانيًا: خطورة العنصرية الثقافية

ليس الحكم على خطابٍ ما بأنه عنصريّ ثقافي غايةً في ذاته، وليس اتّهامُ سياسيين ومفكّرين وأدباء بالعنصرية مفيدًا في شيء، فالأهمّ هو تبيان خطورتها، إذ إنها تستخدَم لـ:

أولًا: تبرير الاستبداد؛ لأن التفسيرات الثقافوية تفسر أوضاع السياسة والمجتمع بالثقافة، وبخصائص ثقافية راسخة في الشعب. إذًا، فالشعب هو المسؤول والمُدان بحُكم ثقافته أو دينه أو "عقليّته" أو "ذهنيّته" أو "شخصيته". أما السلطة فلا تتحمل أي مسؤولية عن الأوضاع القائمة، وعن الحال التي وصل إليها الشعب. وقد يستخدمها مثقفون للوقوف ضدّ أي حراك شعبي تحرّري، بحجة أن الشعب تعوزه ثقافةُ الديمقراطية، وعليه أن يقبل بالاستبداد إلى أجل غير مسمى. وقد يُطلب من الشعب أن يتعلّم الديمقراطية بنفسه، ويثقف نفسَه بنفسِه، حتى يصير شعبًا ديمقراطيًّا مثقفًا. وبعد ذلك قد يحقّ له - أو ربما لا يحقّ له - أن يطالب بتغيير نظام الاستبداد التسلطي.

وهذا استخدام بالتبعية أو الاستعارة، أما أصله فجاء من **ثانيًا: تبرير السياسات الغربية الداعمة للاستبداد**، حيث كانت الولايات المتحدة في

أثناء الحرب الباردة تسمّي نفسها "زعيمة العالم الحر"، العالم الديمقراطي الليبرالي. لكنها كانت في الوقت ذاته تدعم أنظمة فاشيّة في أميركا اللاتينية وأفريقيا وآسيا، وتبرّر ذلك بأن تلك الشعوب المتخلّفة لا تليق الديمقراطيةُ بها، بسبب تدني ثقافتها، فهي بالتالي تستحقُّ الاستبداد وتليق به. وما زالت هذه المقولات فاعلة ومؤثرة في السياسات الخارجية للدول الغربية.

بعد ذلك يأتي **ثالثًا: تبرير انتهاكات حقوق الإنسان**؛ فكثيرًا ما تدّعي الأنظمة السلطوية في العالم الثالث أن حقوق الإنسان مُنتَج غربي، وأنها ابنة الثقافة الغربية ومصمّمة للإنسان الغربي. أما أبناء العالم الثالث، فليست لديهم حقوق إنسان، أو أن حقوقهم مختلفة أو أدنى درجة من حقوق الإنسان الغربي، وذلك لأن ثقافتهم تفتقر إلى حقوق الإنسان. هكذا يصبح من الجائز اعتقالهم وتعذيبهم واستباحة حقوقهم. وبالتوازي مع الأنظمة السلطوية، يُشيع الأصوليُّون في مختلف أنحاء العالم أن لديهم خصوصية ثقافية، يجب احترامها من الجميع. وبالطبع من حقّ أي شعب أو جماعة إثنية أنْ تدّعي أنّ لديها خصوصية معينة، لكن ليس من حقّ أحد أن يستخدم حجّة الخصوصية لتبرير انتهاكات حقوق الإنسان.

في العودة إلى الدول الغربية، فإن العنصرية تستخدم أكثر ما تستخدم لـ **رابعًا: تبرير سياسات التمييز** ضد المهاجرين في سوق العمل والمجال الاجتماعي، وذلك عند افتراض أن لثقافاتهم صفاتٍ سلبية ثابتة، تجعل منها أدنى مرتبةً الثقافة الغربية، وافتراض أن جميع المهاجرين يحملون تلك الصفات في دواخلهم. وقد يبدأ التمييز من رفضهم في سوق العمل أو دفعهم إلى وظائف أدنى من مؤهلاتهم، وقد يصل إلى حدّ ارتكاب جرائم الكراهية. وحتى المهاجر الناجح الذي يصل إلى مرتبة عضو برلمان أو وزير، قد لا يتوانى خصومه السياسيّون عن التشكيك في قدراته العقلية ونواياه المخفية.

أما في بلداننا، فمكمن خطورتها في **خامسًا: تطييف النزاعات السياسية وبالتالي تأبيدُها**؛ إذ كثيرًا ما تُحوَّل النزاعات السياسية في العالم العربي إلى نزاعات طائفية، وذلك عبرَ اختراع تفسير طائفي للتاريخ، تفسير مانوي يصوّره في صورة حرب دائمة بين فرقتين، الفرقة الناجية والفرقة الضالة. ويفترض أن من طبيعة هاتين الجماعتين البشريتين أن تتصارعا وتتناحرا دائمًا، لأنهما متناقضتان مثل النور والظلام أو الملائكة والشياطين. وهكذا يتحول النزاع السياسي الذي يمكن حلُّه بالسياسة، إلى حرب دينية بين مؤمنين وكفار، وبالتالي إلى صراع أبدي لا ينتهي إلا مع نهاية العالم.

وسادسًا: **إضفاء طابع عسكري على المدنيين** في ما سمّته الدول الغربية "الحرب على الإرهاب"، وفي ما تدّعيه الأنظمة العربية حين تشنُّ حربًا على شعبها تحت مسمّى "محاربة الإرهاب"، بحيث سقطَ ويسقطُ آلاف المدنيين من النساء والرجال والشيوخ والأطفال. ويُقتَلُ هؤلاء البشر بضمير مرتاح، عند الاعتقاد بأن الإرهاب نابعٌ من دين تلك الجماعة البشرية، وأنهم يتوارثون "الجينات الإرهابية" جيلًا بعد جيل، فهم إما إرهابيُّون وإما مشاريعُ إرهابيين أو "بيئات حاضنة للإرهاب". وهكذا يُضفَى الطابع العسكري على المدنيين، ويصبح قتلهم مشروعًا، من دون شُعور بالذنب أو تأنيب من الضمير.

وتقود العنصرية الثقافية الباحثين إلى **سابعًا: تشخيص مشكلات خاطئة لا حلَّ لها**؛ إذ كان تشخيص ظواهر مثل الاستبداد والتخلّف والفقر يعتمد على تقسيم البشر إلى أعراق متفاوتة، ثم صار التقسيم إلى ثقافات متفاوتة. فمثلًا كان الاستبداد في أميركا اللاتينية يُفسَّر بـ "الثقافة الكاثوليكية التي تتعارض مع الديمقراطية"، لكنّ دول أميركا اللاتينية تحولت إلى الديمقراطية في ما بعد، بالتالي فمن الخطأ الاعتقاد أن للثقافات صفات ثابتة مثل "التعارض مع الديمقراطية"، لأن هذا التشخيص الخاطئ يجعلُ الاستبداد مشكلةً مُستحيلة الحل، وكذلك الأمرُ عند تفسير

النزاعات الطائفية بأنها ناجمة عن التنوُّع الديني والمذهبي، فهذا يعني أنّ حلّها لا يكون إلا عندما يتخلّى البشر عن أديانهم ومذاهبهم. وهذا الحلّ مستحيل كما يبدو، وذلك لأن تشخيص المشكلة خاطئ في الأساس؛ فالطائفية تنتمي إلى حقل السياسة لا إلى حقل الأديان والمذاهب، وتطييف الأديان والمذاهب لتصبح طوائف سياسية هو عمل سياسي محض.

ونختم مع **ثامنًا: تعزيز الطروحات العنصرية والشوفينية**، حيث يكثُر في أزمنة الضعف الإعلاءُ الوهمي للذات، فيدّعي من يريد اختراعَ قيمة لذاته أنه ينتمي إلى حضارات عريقة بالغة القِدَم، وأنه سليلُها المباشر والأكيد. ثم يدعي أن ثمّة شعبًا آخر، غريبًا وهمجيًّا، قد غزا بلاده ذات يوم، ودمّرَ تلك الحضارات العظيمة. وقد شاعت في العالم العربي خلال السنوات الأخيرة ظاهرةُ "اختراع الشعوب الأصلية"، فالشعب الذي يُختَرَع على وسائل التواصل الاجتماعي خلال أشهر أو أسابيع، يزيّن نفسه بصفة "الشعب الأصلي"، ثم يُطلق هؤلاء "الأُصَلاء" تشكيلة من الأحكام العنصرية على مَن يعتبرونهم شعوبًا غير أصلية.

ولا تُطلق الأحكام العنصرية تجاه الآخر فحسب، بل هي في حالة العالم العربي كثيرًا ما تُطلَق على الذات أيضًا. فعند مقارنة أوضاع الدول العربية بأوضاع الدول الغربية تظهر الفوارق الكبيرة، ومع تفسير هذه الفوارق بالمنهج الثقافوي الاستسهالي؛ يصبح الهجوم على كل ما يتصل بالثقافة العربية الإسلامية ضربًا من التحرر والتنوير، لكنه لا يكتمل إلا بمحاولة التشبُّه والتشبّث والتماهي مع الثقافة الغربية ذات الصفات المعاكسة لما لدينا.

وفي النهاية، فإن نقد العنصرية الثقافية على المستوى النظري لا يعني حلّ المشكلة في الواقع، فالمسألة تحتاج إلى عمل مؤسسات وأفراد على مختلف الأصعدة السياسية والفكرية والإعلامية. وهي من المشكلات

التي لن تُحَل في العالم العربي إلا بعد حلّ النزاعات الأهلية المسلحة، ومع تحوّل الأنظمة السلطوية إلى أنظمة أكثر انفتاحًا وأقرب إلى الديمقراطية؛ إذ إن مشكلات الواقع العربي المعقّدة هي التي تُذكي الصراعات الطائفية، وهي التي تدفع بعض الأفراد إلى الانكفاء والتعصّب و"اختراع شعوب أصلية". وما كنا نشعر بالنقص تجاه أحد عندما كانت الثورات العربية في أوجها، لكن الانقلاب على الثورات وتحوّل بعضها الآخر إلى حروب مزمنة أعادا إحياء النظريات القائلة بـ "الاستثناء العربي"، وأن الديمقراطية لا يمكن أن تنشأ في هذه المنطقة.

في كل حال، إن ما يمكننا فعله لمواجهة نظريات وأطروحات وخطابات العنصرية الثقافية؛ هو تأكيد أن التعددية الثقافية هي الحالة الطبيعية والأصلية للمجتمعات، وتأكيد أن معظم الثقافات واللغات هي ثقافات ولغات مُولَّدة، وتأكيد أن الهوية الفردية هي هوية هجينة بالضرورة، أما الهوية الوطنية فينبغي أن تُبنى على المواطَنَة ولا شيء غير ذلك. وهذا ما نعرضه في الفصل التالي.

الفصل السابع

في مديح التعدُّدية والهُجنة

أولًا: التعددية الثقافية هي الأصل

الأصل أنّ المجتمعات متعددة في طبيعتها، وأن الدولة القومية (الدولة-الأمة) هي التي صنعت الشعب الواحد والثقافة الواحدة واللغة الواحدة. وفي أن واقع التعددية الثقافية - خصوصًا في عصر العولمة - يقوّض أسُس العنصرية الثقافية ويكشف تهافتها. وفي أن واجب الدولة الاعتراف بالتعددية الثقافية والحفاظ عليها والاستفادة منها؛ لما في ذلك من ميزات تعود على المجتمع. وفي أن التعددية الثقافية ليست ضد الدولة-الأمة، وليست سياسات هوية.

ليست التعددية الثقافية غايةً وحلمًا بقدر ما هي واقع ملموس. الفكرة الأساسية هي التنوُّع داخل الوحدة (Diversity within unity)، وهي تتضمّن اعترافًا إيجابيًّا بالتنوُّع يقوم على حقّ الجماعات الثقافية المختلفة بالحصول على الاعتراف والاحترام[1].

بدأت التعددية الثقافية كمفهوم معياريّ (normative) يرى أن لكل جماعة إثنية ثقافتها، وأنّ هذه الثقافة فريدة وقيّمة ومحترمة. بالتالي،

(1) Andrew Heywood, *Political Ideologies: An Introduction*, 6th ed. (London: Red Globe Press, 2017), p. 274.

فإن المجتمع المتعدّد الثقافات لا يعترف بثقافات الأقليات فحسب، بل يعتبر هذا التنوّع إغناءً للمجتمع أيضًا. لكنها صارت اليوم مفهومًا وصفيًّا (descriptive) على اعتبار أن التعددية الثقافية هي حالة الغالبية العظمى من المجتمعات في العالم.

إن تمييز المعياري من الوصفي ضروري لتحديد دور الدولة والمؤسسات وتقييمه في هذا المجال. فبما أن الواقع يقرُّ بوجود تنوُّع ثقافي وإثني ولغوي وديني ومذهبي في معظم المجتمعات (المفهوم الوصفي)، فإنه من واجب الدولة والمؤسسات السياسية والحقوقية والتعليمية والثقافية أن تعترف بهذا التنوّع، وأن تحترم الحقوق الثقافية للمواطنين والمقيمين، وأن تعتبر هذا التنوّع غنًى ومكسبًا (المفهوم المعياري).

شهدت العصور القديمة والوسطية وجودَ شعوب وجماعات نائية ومنغلقة على نفسها في مناطق متعددة من العالم. أما أغلب الشعوب القديمة والوسيطة، فقد اختلطتْ بعضها مع بعض بيولوجيًّا وثقافيًّا، من طريق السفر والهجرة والتجارة والغزوات والحروب وصولًا إلى الاستعمار الحديث. ويرى بعضُ المؤرخين أن مع رحلة كولومبوس إلى العالم الجديد في عام 1492، بدأت المرحلة الأولى من العولمة؛ فإضافة إلى العلاقات الاقتصادية والسياسية العابرة للقارات، أدى الاستعمار الأوروبي للأميركتين إلى نشوء مجتمعات جديدة من أبناء المستعمِرين المختلطين بالسكّان الأصليين تُعرف باسم الكريول (Creole)، وهذا نموذج لنشوء الثقافات من طريق التفاعل الإنساني. واليوم نحن في مرحلة متقدمة من العولمة، فإضافة إلى سهولة السفر والتنقل والهجرة، نعيش حالة استثنائية من العولمة الرقميّة والمعلوماتية والثقافية، بمعنى أن عصرنا اليوم هو عصر التعددية والتنوّع والاختلاط والتفاعل والتلاقح والتوالد بين الثقافات، وليس عصر "الكانتونات الثقافية" المعزولة والمتنافرة، ولا عصر "صدام الحضارات".

وفي الحقيقة، إن اعتقادنا بأنّ كل دولة تتألف من شعب واحد، له لغة واحدة، وثقافة واحدة، ودين واحد، وتاريخ مشترك، ونمط حياة مشترك... هو نتيجة لسيادة نموذج الدولة-الأمة (Nation-state) في القرنين الأخيرين. لكن هذه النموذج اختراع لاحق، وهو مصنوع صناعةً ومركّب تركيبًا على مجتمعات متنوعة ثقافيًّا وإثنيًّا ولغويًّا في الأصل؛ إذ إن صناعة الدولة-الأمة جرت عبر صيرورة بناء الأمة (Nation-building) التي تتضمن اختيار اللغة الرسمية ووضع قواعدها وقواميسها، وتجميع الأساطير الشعبية وتدوينها، وكتابة التاريخ لتوحيد جماعات بشرية مختلفة، أو اختراع مفهوم الشعب الواحد ذي الأصل الواحد في كثير من الأحيان. وعلى سبيل المثال، لم تكن اللغتان الفرنسية والروسية أكثر من لغتَي أقليّة قبل صناعة الأمّتين الفرنسية والروسية. ولم تعترف القوميّتان التركية والإيرانية بوجود شعوب أخرى تقطن في إقليمي الدولتين المذكورتين.

ما أريد قوله هو أن التعدُّدية هي الأصل، وأنّ الدولة-الأمة صُنعتْ صناعةً وفُرضت قسرًا في أغلب الأحوال. ويرى ويل كيمليكا أن الجماعة القومية المسيطِرة [في كل دولة] استخدمت الدولة من أجل تحقيق امتيازاتٍ للُغتها وهويتها وثقافتها وآدابها وأساطيرها ودينها، ما جعل الدولة تعبّر عن نفسها كتجسيدٍ للأمة. أما كل مَن لا ينتمي إلى الجماعة القومية المسيطِرة، فيتعرض إما للإقصاء وإما للتذويب (assimilation). لكنّ الحقيقة أنْ لا شيءَ طبيعيًّا في الدولة-الأمة، فهذا النموذج من التجانس القومي صُنِع عبر سياسات تعزّز الهوية القوميّة المفضَّلة، وتضطهد الهُويات الأخرى[2].

المجتمعات إذًا متعددة ثقافيًّا في طبيعتها، أما الدولة فيجب عليها أن تكون متعددة ثقافيًّا في سياساتها. ويحدد كيمليكا ثلاث صفات تجعل

(2) Will Kymlicka, "Multicultural States and Intercultural Citizens," *Theory and Research in Education*, vol. 1, no. 2 (July 2003), p. 149.

الدولة متعددة الثقافات: 1) الدولة المتعددة الثقافات ترفض فكرة أن الدولة مملوكة أو محوزة من جماعة قومية واحدة، بل يجب أن تنتمي إلى جميع المواطنين بشكلٍ متساوٍ. 2) الدولة المتعددة الثقافات ترفض سياساتِ بناء الأمة التي تُقصي أو تُذوِّب أفرادًا من الأقليّات والجماعات غير المسيطِرة، وهي تكفلُ وصولَ الأفراد إلى مؤسسات الدولة وتمتُّعهم بحقوقهم السياسية من دون أن يُخفوا أو يُنكروا هوياتهم الإثنو-ثقافية. 3) الدولة المتعددة الثقافات تعترف بالظلم التاريخي الذي وقع على الأقليات أو الجماعات غير المسيطِرة بفعل سياسات الإقصاء والتذويب[3].

عندما تعترف الدولة بواقع التعددية الثقافية في المجتمع، وتعتبره حالة غنًى وامتيازًا، وتطبق سياسات تهدف إلى الحفاظ على هذا التنوع والاستفادة منه؛ تبدأ ثمار التعددية بالعودة على المجتمع والدولة. فالتعددية الثقافية **تحمي حقوق الأقليات والجماعات المستضعَفة** وتعززها. وبالتعددية الثقافية يمكن **الجماعات المهاجرة أن تحافظ على ثقافتها**، من دون أن تُرغَم على الذوبان في ثقافة الأكثرية. كما أن اعتراف الدولة بالتعددية الثقافية **يخفف** من **العنصرية والتمييز وخطاب الكراهية**؛ لكونه اعترافًا بالاختلاف لا يسمح بطغيان جماعة على أخرى أو بترتيب الثقافات الإثنية هرميًّا. وفوق ذلك، تضمن التعددية الثقافية **استقرار الديمقراطية**، إذ تشعر الجماعات بالأمان والعدالة والاحترام عندما تعاملها مؤسسات الدولة على قدم المساواة، ما يحول دون انقسام المجتمع عموديًّا.

بناء عليه، فإن ما ينبغي فعله لمواجهة العنصرية الثقافية على الصعيدين النظري والخطابي هو التشديد على واقع التعددية في مختلف المجتمعات، ومحاولة إلزام الدول الديمقراطية - وشبه الديمقراطية - بالاعتراف بحقوق الجماعات الإثنية والأقليّة والمستضعفة وحماية هذه

---

(3) Ibid., p. 150.

الحقوق قانونيًّا وفعليًّا. أما في الدول غير الديمقراطية مثل الدول العربية فالمشكلة أكبر وأعقد، ولذلك لا يزال الرهان الديمقراطي هو الخطوة الأولى التي لا غنى عنها للمضي نحو مواجهة المشكلات الاجتماعية والثقافية المختلفة. وفي كل حال، لا بدّ من التمسّك بمفهوم المواطنة على صعيد الخطاب والممارسات، ومحاولة تعديل القوانين السارية - حتى في ظل الاستبداد - إلى قوانين تتساوى فيها حقوق الجماعات الدينية والإثنية المختلفة، وتتساوى فيها المرأة بالرجل.

وفي الختام، أشير إلى أن التعددية الثقافية ليست دعوةً للعودة إلى ما قبل الدولة القومية (الدولة-الأمة)، بل هي دفع لنموذج الدولة القومية نحو الأمام، وبهدف الوصول إلى دولة المواطنين. كما أن **التعددية الثقافية ليست ضد الدولة-الأمة**، فمن الممكن - بل من الضروري - أن يكون للدولة هُوية وطنية وثقافة وطنية ولغة رسمية وحتى دين رسمي رمزي، فهذا ضروري لبناء هوية جامعة وثقافة مشتركة وشعور بالانتماء إلى شعب وبلد. لكن، من دون أن يترافق ذلك مع اضطهاد الجماعات الأقلية وثقافاتها، وفرض التذويب عليها في أتون الجماعة المسيطِرة، بمعنى أن تقوم الهوية الوطنية على أساس المواطنة، أي ما يعرف بالقوميّة المدنيّة أو المُواطنيّة (civic nationalism)، وهي نوع من الولاء السياسي يقوم على رؤية المجتمع مكوّنًا من مواطنين متساوين، ويسمح بالتنوع الثقافي والإثني.

كما أن **التعددية الثقافية ليست سياسات هوية**، لأنها لا تنطلق من مصالح جماعة معينة، بل من مصالح المواطنين جميعًا أولًا، ومصالح الدولة ثانيًا. مع ذلك، فإن الاعتراف بحقوق الجماعات المختلفة قد يسهّل لزعماء طوائف أو لسياسيين شعبويّين تحويلها إلى سياسات هوية. ومشكلة سياسات الهوية - خصوصًا في فترة الأزمات - أنها تقسّم المجتمع إلى طوائف سياسية وقبائل ثقافية.

في كل الأحوال، فإن علاقة التعددية الثقافية مع الدولة-الأمة التي قد يُنظر إليها بوصفها "تقويضية"، وعلاقتها مع سياسات الهوية التي قد يُنظر إليها بوصفها "تعزيزية"، سوف تبقى من المعضلات التي لا نجد لها حلًّا واضحًا وحاسمًا، إذ إنها تحتاج إلى كثير من التوازن والمساومات والتسويات.

ثانيًا: جميعنا كريوليُّون

إن معظم اللغات والثقافات مولّدة من لغات وثقافات سابقة عليها، بالتالي فإن ادعاءات "الأصالة" و"النقاء" غير صحيحة. كما أن المفاضلة الشوفينية بين اللغات والثقافات لا تصحّ، نظرًا إلى أنها ليست وحدات مستقلة، بل تجارب إنسانية متفاعلة وممتزجة بعضها ببعض.

تستخدم مفردة "creole" في اللغة الإسبانية للإشارة إلى "شخص من أصل أوروبي مولود خارج أوروبا". وقد توسّع معناها في النصف الأول من القرن الثامن عشر، ليشمل البيض والسود والخلاسيّين من السكان المقيمين في أميركا الوسطى وأميركا الجنوبية[4].

الكريوليون إذًا هم المتحدّرون من العالم القديم الذين وُلدوا ونشَأوا في العالم الجديد. وكانت لهذه المفردة دلالة سلبية في البداية، بمعنى أن الأوروبيين عندما ينتقلون إلى مكان آخر؛ فإنهم يصبحون شعبًا آخر ويفقدون سماتهم الأوروبية. ثمّ كانت لها دلالة إيجابية، إذ ارتبطت بحركات التحرر التي عمّت أميركا الوسطى وأميركا الجنوبية للاستقلال عن المركز الميتروبولي في إسبانيا؛ إذ بنى الكريوليُّون هُوية لغوية وقوميّة ميّزتهم من الأوروبيين عبر عملية "كَرْيَلَة" (creolization)[5]، وكانت

(4) Robert Chaudenson, *Creolization of Language and Culture* (London: Routledge, 2001), pp. 1, 5.

(5) Charles Stewart, *Creolization: History, Ethnography, Theory* (Walnut Creek, CA: Left Coast Press, 2007), pp. 1-2.

هذه الهوية القومية المحلية ضرورية لتوحيد سكّان المستعمرات ضد المستعمِرين الأوروبيين. وأرى أن أفضل ترجمة عربية لـ "كريُول" (creole) هي "مُوَلَّد"، ولعملية "الكَرْيَلَة" (creolization) أو صيرورتها هي "توليد". وهما مفردتان استُخدمتا في العصر العباسي لوصف حالة مشابهة، وسوف أستخدمهما في الأسطر الآتية.

لقد تضمنّت عملية التوليد التي جرت في الكاريبي فقدانَ الثقافات وإعادةَ صوغها في تلك المنطقة. والوقائع تُفيد بأن النموذج الكاريبي لتمازج الثقافات وتوليد ثقافة جديدة منها، ينطبق على عالمنا اليوم. ومثلما أنّ كلمات "طوطم" و"تابو" و"شامان" جاءتنا من الثقافة الكاريبية، فيمكن تجربة التوليد كلّها أن تُعمَّم وتُعَولَم بالطريقة ذاتها؛ فهي لم تأتِ بقرار من نخبة أكاديمية، بل عبر سيرورة وصيرورة شارك فيهما التجّار والبحارة والعبيد في مراحل زمنية طويلة، وفي مختلف المناطق التي تمازجت فيها الثقافاتُ القديمة لتقدّم ثقافاتٍ مولَّدة[6].

يرى بعض الأنثروبولوجيّين المعاصرين - مثل أولف هانِرز (Ulf Hannerz) - أن عالمنا اليوم هو عالم الحركة والامتزاج، وهو في حالة توليد مستمرة. فالوحدات التي كان يُطلَق عليها ثقافات سابقًا، تصبح اليوم ثقافات فرعية، أي أنه يُعمّم التجربة الكاريبيّة للتوليد بوصفها صيرورة عالمية متواصلة، فجميع الثقافات امتصّت واستقبلت تأثيراتٍ من ثقافات أخرى، ولا توجد ثقافة واحدة بريئة من التوليد، أو تستطيع ادّعاء الأصول النقية لتستخدمها كذريعة للهيمنة. التوليد سيرورة وصيروة متدفقتان وغير منتهيتين، لا يمكن اختزالُهما أو جَوْهرتُهما، وإنّ لهما نتائج إبداعية وجمالية نابعة من التفاعل بين الثقافات[7]. وبذلك يغدو التوليد عند هانرز

(6) Ibid., pp. 4-5.

(7) Ibid., pp. 2-3.

قريبًا من معنى الهُجْنَة عند هومي ك. بابا، وهذه الأخيرة لا تكمن أهميتها في تعقّب الأصول والجذور، بل في نشوء فضاء ثقافي جديد يسمح بدوره لفضاءات أخرى بالانبثاق عنه. وعندما يحلّ الفضاء الثقافي الجديد محلَّ التواريخ التي شكّلته، فإنه يشكل بِنًى جديدة للسلطة والمبادرات السياسية[8].

وعلى صعيد اللغة كمكوّن رئيس لكل ثقافة، فإنّ اللغات المولَّدة تقدّر اليوم بالعشرات؛ فاللغات المولَّدة من الأصل الإنكليزي تبلغ 35 لغة، ومن الأصل الفرنسي 15 لغة، ومن الأصل البرتغالي 14 لغة، ومن الأصل الإسباني 7 لغات، ومن الأصل الألماني 6 لغات، ومن الإيطالي 3 لغات، ومن الهولندي 5 لغات. وثمّة 21 لغة مولَّدة من لغات أفريقية ومثلُها من اللغات الآسيوية[9]. ومع استخدام المنظور التوليدي لمقاربة مختلف اللغات الحديثة والوسيطة والقديمة، نجد أن اللغة الإنكليزية المصنَّفة ضمن اللغات الجرمانية، تشغل المفردات اللاتينية أكثرَ من نصفها. واللغة التركية اليوم تتضمن مفردات فارسية وعربية وأوروبية بنسبة عالية. أما لغتنا العربية، فقد استقت مئات المفردات من الهندية والفارسية واليونانية، وغيرها من لغات الشرق الأوسط الأقدم. وقبلها كانت اليونانية لغة مولَّدة من السنسكريتية، وممّا سُمي "اللغات اليونانية البدئية" (Proto-Greek languages) ، وهي لغات الشرق الأوسط القديم على الأغلب.

في الحقيقة، إن جماليّة اللغات تنبع من هذا التنوّع والاختلاط والتمازج الحضاري. أما ادعاء وجود "لغات نقيّة"، فهو خرافة بحجم خرافة "الأعراق النقية". وأمام هذا الواقع من التنوّع الكبير داخل كل لغة، والتمازج الكبير بين لغات العالم؛ تسقط النظريات والأطروحات العنصرية

---

(8) Ibid., p. 19.

(9) Chaudenson, pp. 14-16.

التي وضعت للغاتِ المستعمَرين والآخَرين صفاتٍ سلبية ثابتة، ثم عمّمتها على الشعوب، وفسّرت بها أحوال السياسة والمجتمع.

وبما أن معظم اللغات مولَّدة من لغات سابقة، فإن معظم الثقافات مولَّدة أيضًا. فالثقافات "بعيدة من أن تكون وحدانية أو متجانسة أو مستقلّة، لأنها تتضمن عناصرَ أجنبية وغَيرية وتستوعبها أكثر مما تُقصي وتستبعد"[10]. وقد ذهب إدوارد سعيد إلى أن تصوُّرنا الثقافات بأنها متجانسة في ما بينها، ومختلفة عن غيرها، هو من صُنع الرومنسية الأوروبية في القرن التاسع عشر، ومن عمل النُّخب التي أسقطت اللغات والثقافات القومية إسقاطًا تعسفيًّا على جميع سكّان الدولة. ويعود سعيد إلى كتاب هوبزباوم **اختراع التراث**، ليؤكد أن تصوُّراتنا بشأن وحدانية الثقافات وتجانسها تخدم النُخبَ التي صنعت هذا الزعم: "لقد شعرت النخبُ الحاكمة لأوروبا بالحاجة الواضحة لأن تستمدّ قوتها من الماضي، وتأخذ شرعيّتها من التاريخ. وبذلك صنعت التراث الذي يناسبُ مصالحها القومية، واستبعدت منه ما يتعارض مع هذه المصالح"[11]. وبحسب سعيد، فإن تاريخ الثقافات هو تاريخ الاستعارات الثقافية؛ فالثقافة لا تنشأ من العدم، ولم تكن في يوم من الأيام مسألة ملكيّة خاصة، ولا مسألة استعارة وإعارة بين دائنين ومَدينين ثابتين، بل هي تجاربُ مشتركة ومتفاعلة، قامت فيها جميع الثقافات على أكتاف بعضها بعضًا[12].

الثقافات مثل اللغات مولَّدة من ثقافات سابقة. وإنّ ادّعاء أصالة اللغة أو الثقافة وفصلها عمّا يجاورها من لغات وثقافات في المحيط الجغرافي، وعمّا سبقها من لغات وثقافات في العُمق التاريخي الضارب؛ ليسا سوى ادّعاء رومنسيّ حالم. لذلك، فإن النظريات والأطروحات

---

(10) Edward W. Said, *Culture and Imperialism* (New York: Vintage Books, 1994), p. 15.

(11) Ibid., p. 16.

(12) Ibid., p. 217.

الثقافوية التي يحدّد أصحابُها صفات ثابتة لكل لغة من اللغات، أو ديانة من الديانات، أو ثقافة من الثقافات، ثم استخدام ذلك لتفسير الأوضاع القائمة، باعتبارها نتاجًا طبيعيًّا لتلك اللغات والديانات والثقافات، وكذلك لتبرير سياسات التدخُّل والهيمنة والتمييز والعنصرية... ما هي إلا نظريات وفرضيات غير علمية ببساطة، ويعوزُ أصحابَها المعرفة بأصول اللغات والديانات والثقافات التي يرونها "متفوِّقة" في طبيعتها، فقد يرجع نصفُ ما فيها إلى اللغات والديانات والثقافات التي يرونها "متخلِّفة" في طبيعتها.

ثالثًا: الهوية: هُجْنة لا تقبل الوحدانية

إن الهوية الفردية لا تتشكل إلا بالتفاعل مع الآخرين. وإن هوية الفرد متغيّرة على الدوام، رغم إدراكه لنفسه بأنه هو هو. وإن إدراك الفرد لهويته يتغيّر مع تطوّر المجتمعات من تقليدية إلى حديثة. وإن الهوية بوصفها إدراكًا للذات المنتمية إلى جماعة، قد تنحصر في المحلية أو تتّسع إلى العالمية، وهي في زمن العولمة تتضمن بُعدًا عالميًّا بالضرورة. وإن من يدّعون تمثيل "الهوية الأصلية" للشعب، يصادرون حق الأفراد في اختيار هوياتهم.

نستخدم مفردة "هُوية" اليوم بمعنيين، الأول هو ما يجعلنا نميز شخصًا من آخر، أي تلك المعلومات الموجودة في بطاقة الهوية. المعنى الثاني يتعلق بكيفية إدراك الفرد لنفسه، أي بمعنى الانتماء. والهوية الفردية - بالمعنى الثاني طبعًا - ليست ثابتة لحظة واحدة، بل متغيرة باستمرار من خلال تفاعلنا مع الآخرين. إننا وفي كل اجتماع إنساني، نُفعِّل أجزاء معيّنة من هويتنا وفقًا للأشخاص الذين نتواصل معه. لذلك، فالهوية لا تتشكل من دون التفاعل مع الآخرين، وإدراكُنا مَن نكون لا يكون إلا عبر إدراكِنا مَن يكون الآخرون.

ومع أن الهوية الفردية تراكمية ومركّبة ومتغيرة على الدوام؛ فإن فيها عنصرًا ثابتًا هو إدراك الفرد أنها هويته. فقد يتغير الفرد من محافظ إلى متحرّر، ومن شيوعي إلى أصولي، ومن أمين إلى نصّاب... إلا أنه يصرّ في الأحوال كلها على أن هذه هي هويته هو (هيَ هوَ). لذلك، فالهوية لا تُفرض من الخارج، وليس من حقّ السلطة أو الجماعة الإثنية المسيطِرة أن تحدّد للفرد هويته، وتفرضها عليه، لأن **الهوية إدراك ذاتي للذات**. وقد رأى بشارة في معرض حديثه عن الهوية المتغيّرة، أن الإنسان حين يتطور فإنه "يساوي ذاته ولا يساوي ذاته في كل لحظة"، فهو يبقى مدرِكًا لذاته عبر مختلف المراحل والتغيرات والتطورات التي يمرّ فيها. وهذه الأنا أو الذات المتواصلة "تشتمل على التساوي والاختلاف في كل لحظة"[13].

1 - من المجتمعات التقليدية إلى المجتمعات الحديثة

بما أن الهوية لا تتشكل إلا عبر التفاعل الاجتماعي، فإن إدراك الفرد لهُويّته وأهمية هذا الإدراك يختلفان مع تطوّر المجتمعات؛ ففي المجتمع التقليدي، كان الانتماء إلى هوية جماعية مشتركة أمرًا مريحًا ومهمًّا، وكانت التقاليد والطقوس الاجتماعية تقوي العلاقات داخل الجماعة، وتشبع حاجة الفرد إلى الانتماء، وتريحه من عبء اكتشاف الذات، بمعنى أنه لا تكون ثمة هوية فردية، إذا كان الأفراد يشتقّون ذواتهم من الوحدة الجماعية (رغم وجود حالات فردية قد تخرج عن الإجماع المجتمعي).

ومع انتقال المجتمعات إلى الحداثة الصناعية، تغيرت طبيعة العمل فتغيّرت العلاقات داخل العائلة، وصَغُر ما يعنيه المرء بـ "العائلة". وأدى التمديُن إلى خروج الفرد من سلطة المجتمع التقليدي، وإلى نموّ حيّزه

---

(13) عزمي بشارة، "تأملات في مسألة الهوية"، مجلة تبين، العدد 41 (صيف 2022)، ص 25.

الخاص المنفصل عن الحيّز العام. وقد أدى ذلك إلى صعود فكرة الذات التي تدرك مصالحها منفصلة عن المجتمع، وعن التقاليد الموروثة. صارت الهوية في المجتمع الحديث ذاتية ومتغيرة على الدوام، يصنعها الفرد كما يصنع نمط حياته؛ فالحداثة تعطي الفردانية والفرادة والتمايز من الأقران أهمية كبيرة، بمعنى أن تطوّر المجتمع قد رافقه تطوّر في وعي الحرية، أو وعي الفرد لذاته الحرّة.

تصبح المسألة أكثر صعوبة عند الحديث عن "الهوية بعد-الحداثية"، كأنها سؤال بلا جواب. في كل حال، لا أعتقد أن توصيف "مجتمع بعد-حداثي" هو توصيف دقيق، إذ ثمّة ظواهر بعد-حداثية في المجتمعات كافة، ولا يوجد مجتمع كامل يُوصف بأنه بعد-حداثي. كما أن تقسيم المجتمعات إلى "تقليدية" و"حديثة"، والعائد في الغالب إلى دوركهايم، لا ينطبق بشكل متساوٍ على جميع مناطق العالم. في كل حال، فإن الظواهر بعد-الحداثية مثل حلول العقد المؤقت محل المؤسسات الدائمة في المجالات المهنية والعاطفية والجنسية والثقافية والعائلية والسياسية والدولية، بحسب تعبير ليوتار(14)، ومثل إعلاء شأن النسبية إلى درجة عدم الاعتراف بوجود قيَم، ومثل إعلاء سلطة الخطاب بشكل صار يُنظَر إليه بوصفه مُشكِّلًا للمجتمع، أكثر من كونه مشكَّلًا من المجتمع، ذلك كله جعل مفهوم الهوية بعد-الحداثية متشظّيًا وسائلًا، بالتالي أقلّ تحديدًا.

إن ما ينبغي الخروج منه بعد المقاربة التاريخية لإدراك الهوية هو أن **هوية الفرد في المجتمعات التقليدية تكون مستمدة من الهوية الجماعية**، غالبًا وليس دائمًا. أما في **المجتمعات الحديثة، فإن الهويات الجماعيّة** –

(14) Jean-Francois Lyotard, *The Postmodern Condition: A Report on Knowledge*, Geoff Bennington & Brian Massumi (trans.) (Manchester: Manchester University Press, 1984), p. 66.

قومية، إثنية، دينية، أيديولوجية، ثقافية ...إلخ - **تكون مستمدة من الهوية الفردية**، بمعنى أن الفرد هو الذي يختارها، وليست هي التي تفرض نفسها عليه. لذلك، فإن إدراك الهوية الفردية اليوم هو الجسر الموصل إلى الهوية الجماعية.

2 - بين المحلية والعالمية

بما أن الهوية إدراك ذاتي للذات، يتشكّل من خلال التفاعل مع الآخرين، فإن ثمّة بُعدًا مكانيًّا في إدراك الفرد لذاته وشُعوره بالانتماء إلى جماعة، قد يتراوح بين المحلية الضيقة والعالمية الواسعة؛ فالمواطن العالميّ - أو الكوزموبوليتي - لا يرى نفسه مقيدًا بحدود الكيانات السياسية القائمة، ولا ينتمي إلى أي كيان سياسي، سواء الذي ولد فيه أو الذي اختاره في ما بعد. بل ينتمي إلى الجماعة الإنسانية التي تضم البشر جميعًا[15]. لكن من الخطأ قصر الكوزموبوليتية على مسألة الانتماء السياسي، إذ هي موقف إنساني وأخلاقي يعتبر فيه الإنسان نفسَه مهتمًّا بقضايا العدالة وحقوق الإنسان في جميع مناطق العالم، من دون أي تفضيل قائم على اعتبارات هوياتية.

وللهوية الكوزموبوليتية، بحسب مارين بيروش (Marin Beroš)، تاريخ طويل يمتد من اليونان القديمة - ديوجين والرواقيُّون - إلى عنصر النهضة - دانتي وإيراسموس - ثم إلى عصر التنوير - إيمانويل كانط - وصولًا إلى القرن التاسع عشر والبيان الشيوعي الذي خاطب عمّال العالم من دون اعتبار للحدود أو القوميات. ونجد هذه الهوية في القرن العشرين عند جون رولز وإدوارد سعيد وهومي ك. بابا[16]. ورأى بيروش أن للهوية

(15) Marin Beroš, "Cosmopolitan Identity - Historical Origins and Contemporary Relevance," *Tabula Review*, no. 14 (2016), p. 198.

(16) Ibid., pp. 198-206.

الكوزموبوليتية ثلاثة مكونات: 1) الهوية الفردية أو الشخصية؛ 2) الهوية الاجتماعية التي تربط الفرد مع جماعة؛ 3) الهوية الإنسانية التي تربطه بجميع البشر. وهذه المكونات متداخلة ولا يمكن فصلها بعضها عن بعض[17].

واليوم في عصر العولمة الرقمية، ما عاد الآخرون الذين يدرك الفردُ ذاته التفاعل معهم، محصورين في نطاق قرية أو مدينة، بل هم الآخرون المنتشرون في أصقاع الأرض. إذًا، فثمة بُعد عَولمي (globalist) في تشكيل الهوية ووعي الفرد بها، سواء تجلى ذلك بصورة إيجابية كالتعاطف مع الحركات الثورية والنسوية في دولة بعيدة، أو بصورة سلبية كالنفور من أفراد وجماعات وما يفعلونه. لذلك، فإن مكونات الهوية الفردية اليوم هي مكونات عالمية، لا محلية فحسب. وحتى أكثر التيارات أصوليّة مثل تنظيم الدولة، ينتمي أفراده إلى "أمة مُعَولمة"، كما أن أعداءَهم "مُعَولمون". وتجد أشدّ الأحزاب والجماعات اليمينية تطرّفًا يتلاقى بعضها مع بعض في الأفكار والسياسات متجاوزةً حدود الدول، فثمة **بُعدٌ عَولَمي في عدائها للعولمة.**

3 - الهوية الوطنية تقوم على المواطنة

إن كون الهوية الفردية في حالة تغيّر مستمرّة، وتراكمية ومركّبة وذات طبقات وأبعاد متعددة، وذات بُعد عَولمي في زمن العولمة، لا يعني أنها تقف في حالة صدام وتعارض مع الهوية الوطنية للدولة؛ فالإنسان قادر على الجمع بين انتماءات متعددة من دون تعارض، فقد ينتمي إلى عائلة وجماعة دينية ونقابة مهنية وحزب سياسي، وفي الوقت ذاته ينتمي إلى الدولة التي هو مواطن فيها، وإلى الإنسانية جمعاء.

---

(17) Ibid., p. 204.

لكن المشكلة تبدأ - بحسب بشارة - عندما يستغل السياسيّون الشعبويّون الغضب الناجم عن تدهور أحوال الطبقة العاملة في الدول المتقدمة، ويثيرون مخاوفهم حول "الهوية الإثنية الثقافية" باعتبارها مهدّدة من المهاجرين. هنا يضع هؤلاء أنفسَهم أوصياء على الثقافة الأصلية للناس، ويهاجمون النخب الليبرالية التي تطالب باحترام هويات المهاجرين[18]. وفي هذه الحال، بحسب رأيي، لا يعود الانتماء إلى الجماعة الوطنية أو الإثنية أو الدينية خيارًا للأفراد، بل يغدو مفروضًا عليهم من سياسيين يدّعون تمثيل الشعب الأصيل. وهو حال تشبه العودة إلى المجتمع التقليدي الذي يفرض على الفرد هويّةً متفرّعة من هوية الجماعة، ويعاقب مَن يخرج على الإجماع القبلي بالنفي أو التخوين.

لكن المواطنة التي هي أساس الانتماء إلى الدولة، لا تكفي وحدها على الأمد البعيد. بل لا بدّ - بحسب بشارة - من تطوير هوية جامعة، للحفاظ على الوحدة الوطنية في زمن الهزات الداخلية. ولا بد من رابطة وجدانية تجمع المواطنين بالدولة، بوصفها مؤسسة لازمة للحياة المشتركة وأمن المجتمع. ولا بد من مشتركات ثقافية مثل اللغة الرسمية ومناهج التدريس...[19]. وفي رأيي، تبقى المواطنة هي الضامن الأساسي لبناء الهوية الوطنية بصورة عادلة، ومن دون اضطهاد للأقليات الإثنية والثقافية. وبوجود المواطنة العادلة لن تتعارض انتماءات الفرد المتعددة، سواء المحلية أو الكوزموبوليتية، مع انتمائه لدولة المواطنين.

في الختام، فإن على أي حديث عن الهوية اليوم أن يأخذ في الاعتبار أن الهوية نوع من الإدراك الذاتي الحر والواعي، وأن هذا الإدراك يكون

(18) بشارة، "تأملات في مسألة الهوية"، ص 40.

(19) المرجع نفسه، ص 41.

من طريق التفاعل مع الآخرين، والآخرون في زمن العولمة منتشرون في سبع قارات. وبما أنها تتشكل من خلال التواصل والحوار مع الآخرين، فهذا يعني وجوب الاعتراف بهم وبآرائهم وبحقهم في الاختلاف. وبما أن الهوية تتشكل من طبقات: عائلية، محلية، مناطقية، وطنية، إقليمية، عالمية... وأن لها أبعادًا متعددة بوصفها شعورًا بالانتماء: انتماء إلى عائلة، عشيرة، جماعة دينية، نقابة مهنية، حزب سياسي، نادٍ ترفيهي، دولة، اتحاد دول، الجماعة الإنسانية... فإنها متنوّعة في ذاتها، وهجينة على الدوام. لذلك، فإن ما يفعله سياسيُّو اليمين الشعبوي المتطرّف عندما ينصّبون أنفسهم أوصياء على "الهوية الإثنية الأصيلة"، فإنهم يحصرون هذه الهوية ببضع صفات مثل الـ "WASP" - البيض الأنكلوسكسون البروتستانت - بالتالي فهم يصادرون حق الأفراد - الذين يدّعون تمثيلهم - في اختيار هوياتهم. كما أن المكونات الأساسية لمثل هذه "الهوية الأصلية"، كالمذهب الديني واللغة والجماعة الإثنية/ العرقية المفترضة؛ هي مكونات هجينة في ذاتها. إن سياسيين وإعلاميين من هذا النمط، يدّعون امتلاك الدولة والوصاية على المواطنين، فقط لأنهم ولدوا في الجماعة الإثنية المسيطِرة.

في النهاية، أرى أن معظم المجتمعات البشرية اليوم هي مجتمعات متعددة الثقافة، سواء اعترفت الدول بذلك أم لم تعترف. وأن معظم اللغات والثقافات هي لغات وثقافات مولَّدة، سواء اعترف القوميُّون المتعصبُّون بذلك أم لم يعترفوا. وأنّ هوية الفرد متغيّرة دومًا، وهي مركّبة الطبقات ومتنوّعة الأبعاد، وذات بُعد عَولمي في عصر العولمة. لذلك، فإن الحديث عن "هوية إثنية ثقافية" واضحة ومحددة لكل جماعة، وتحديد خصائص ثابتة لها؛ هو أولًا مصادرة لحق الأفراد في اختيار هوياتهم، وهو ثانيًا لا يختلف عن تحديد خصائص ثابتة لكل "عرق من الأعراق" يتوارثها البشر جيلًا بعد جيل.

إن التفكيك النظري لمزاعم الأمة المتجانسة والنقاء اللغوي والتفوق الثقافي والهوية الإثنية الفريدة؛ لا يحلّ المشكلة في الواقع، بل ستظلّ هذه المزاعم موضع استعمال واستغلال من سياسيين ومفكّرين وأدباء. لكنه يزوّدنا - في كل حال - بأدوات نظرية وخطابية يمكننا الردّ بها على تلك المزاعم، ووضع المقولات الشعبوية الشوفينية في موضع التشريح العلمي، وتفنيدها.

خاتمة

ليس لهذا النوع من الموضوعات خاتمة، إذ هي في حالة من النقاش والتفاعل اليومي لا تتوقف. المهمّ ألا نتسرع في إطلاق صفة "عنصري" على ما نواجه من مقولات وأفكار، فقد تكون مندرجةً ضمن ما يُعرف بالأحكام التنميطية، أو لعلّها مواقف ناجمة عن مركزية إثنية، وهذا شائع في مختلف المجتمعات والثقافات. والمهمّ أن نميز وصف الخطاب أو الأفكار بالعنصرية من اتهام صاحبها بذلك، فالاتهام الشخصي ليس من اختصاص الباحثين. والمهمّ أكثر من ذلك، ألّا يقود نقدُ العنصرية الثقافية في أطروحات بعض المفكّرين الغربيين، إلى نشوء عنصرية ثقافية مضادّة لدينا؛ أي يجب ألا نتبنى مواقف عدائية تجاه الثقافة الغربية والمثقفين الغربيين من علماء سياسة وأدباء وغيرهم، فنرفضهم جملةً أو نشكّك في نواياهم وغاياتهم قبل قراءتهم ودراستهم بشكل موضوعي. وللأسف، فقد شاع لدى كثير من الأصوليّين والمتعصّبين استخدام توصيفات مثل "استشراق" و"كلام المستشرقين"، كتُهمة جاهزة تُطلَق على أيّ باحث أجنبي أو أي دراسة آتية من الأكاديميا الغربية. وهذا بالطبع لم يكن غاية مؤلف كتاب **الاستشراق**، لكنّ سوء استخدام المفاهيم يشوّهها.

وقد يساور ذهن القارئ سؤال مشروع: هل يشكّل هؤلاء المفكّرون والسياسيّون والأدباء، أصحاب المواقف والخطابات والأيديولوجيات العنصرية؛ التيّار الرئيس في السياسة والثقافة والمجتمع؟! وفي الحقيقة هم ليسوا في المركز تمامًا، وليسوا في الهامش أيضًا، بل في منزلة

بينهما. صحيح أن مفكّرين مثل لويس وهنتنغتون وفوكوياما يقفون في قلب الأكاديميا الغربية، وهم مؤثّرون بشكل كبير، لكنّ النظريات الأكثر تطرّفًا والمتأثرة بأفكارهم، مثل "أورابيا" و"الاستبدال العظيم" و"الأسلمة المتسلّلة"، تخرج من الأكاديميا لتصبح من أدبيّات اليمين المتطرف واليمين البديل، بمعنى أنه **كلما ازدادت الأفكار تطرّفًا ازدادت هامشية، وقلَّ عددُ معتنقيها.** وكذلك في الأدب، فالتيار الرئيس في الأدب الغربي غير معادٍ للمهاجرين، ولا يتبنى مواقف إسلاموفوبيّة، بل هو منفتح على الثقافات غير الأوروبية بشكل كبير. لكن المتطرّفين اليمينيين من الأدباء، وكذلك صنّاع روايات الإسلاموفوبيا، يحصدون من الشهرة أكثر مما تستأهل القيمة الفنية لأعمالهم. في كل حال، فإنه في فترة **الأزمات السياسية والاقتصادية تميل المجتمعات نحو التطرّف** في الأفكار والمواقف والخيارات، فيركب الموجة سياسيّون شعبويّون من أمثال أوربان وترامب وفاراج وزيمور وسالفيني وميلوني، وفي هذه الحالة تنتقل عقليّةُ الهامش إلى المركز. وأخيرًا، فإنني لا أريد أن يتشكّل انطباع عامّ لدى القارئ العربي عن "الغرب المعادي للأجانب والمسلمين"، إذ إنّ نقدي تلك المقولات والنظريات مبنيّ في جوانب منه على أعمال لمفكّرين غربيين آخرين، يرفضون هذا النوع من الفكر.

ما أردنا قوله في هذا الكتاب هو:

- إن الفهم الشائع جوهراني في طبيعته، يميل إلى تصوُّر جواهر ثابتة للشعوب والجماعات والأفراد. لذلك، فهو يمتلئ بالأحكام التنميطية المسبقة، وبأَخْرَنَة الجماعات المختلفة عن الذات، وبشيوع التفسيرات الثقافوية. هذا ما تستغلّه نخب سياسية تحت شعارات حماية الوطن والدين والعادات ونمط الحياة، وللتخويف من الآخرين المختلفين سواءً كانوا حركات تحرّرية أو مهاجرين أو منظمات دولية. وذلك كله، من أجل تحقيق مصالح نخب، لا مصالح الشعب ولا الطبقات المتضررة

التي تدعي تلك النخب تمثيلها. لذلك، فإن نقد هذه الظاهرة، هو محاولة للانتقال من الفهم الشائع إلى الفهم السليم.

- إن العنصرية قديمة قدم الجماعات البشرية، لكنها تتغير وتتطور من مرحلة إلى أخرى، وكانت أخطر مراحلها هي العنصرية البيولوجية المبنية على دراسات الأعراق. وإنّ مَن يستخدم العنصرية في الغالب هو الفئات المسيطِرة، بهدف تأبيد علاقات السيطرة والهيمنة والاستغلال داخليًّا و/ أو خارجيًّا. وقد تستخدمها نخب ساعية إلى السلطة كما في حالة سياسات الهوية.

- لا يوجد استثناء عربي أو إسلامي أو عالمثالثي في مسألة الانتقال الديمقراطي. إن تلك النظريات التي تسم ثقافات معينة بأنها تتعارض مع الديمقراطية، قد صُنعت لتبرير الدعم الغربي - والأميركي تحديدًا - للأنظمة الفاشية والملكية في مناطق مختلفة من العالم. بينما جاءت نظرية "صدام الحضارات" لتبرير توسُّع الإمبراطورية الأميركية بعد تفكّك الاتحاد السوفياتي. وجاءت نظرية "نهاية التاريخ" لتبرير التفاوت الاقتصادي على المستوى العالمي، من طريق تفسيره باختلاف الثقافات. أما غاية لويس من صناعة التناقض الحدّي بين "العالم الإسلامي" و"العالم اليهو-مسيحي"، فهي تبرير السياسات والممارسات الإسرائيلية، وتبرير الدعم الغربي لها.

- كان من الضروري التطرّق إلى نظرية المؤامرة بوصفها نموذج تفكير شائعًا ومثيرًا، وهو خطير لأنه يبرر للمقتنِع به ممارسة العنف ضد "الطرف المتآمر". وكان من الضروري دحضُ المقولات الأساسية الشائعة في خطاب الإسلاموفوبيا، والتي صارت شِبه مسلَّمات لكثرة شيوعها واستخدامها. ورأينا أن مقاربة أي ظاهرة في سياقها التاريخي، وضمن شروطها الاقتصادية والاجتماعية، يمكّن من فهمها بشكل أفضل، بالتالي يفكّك المقولات العنصرية الملصَقَة ببعض الثقافات أو الديانات أو الشعوب.

- كان للأدب دور مهمّ في تشويه صورة الآخرين، ولا سيما غير الأوروبيين، وفي تعزيز مخاوف الناس من الهجرة ومجيء الغرباء إلى أوروبا. وكذلك في تمثيل الآخرين تمثيلًا تنميطيًّا عنصريًّا، يظهرون فيه بصورة المتخلّفين الهمج الغريبي الأطوار. وفي بعض المرات، لاحظنا نزعَ الصفة البشرية عن غير الأوروبيين، وتقديمهم بصورة غير آدميّة. وبعد رواج سوق الإسلاموفوبيا نتيجة لهجمات 11 أيلول/ سبتمبر، ولحربي الولايات المتحدة في أفغانستان والعراق؛ استثمر روائيون في حاجة السوق، وقدموا للقارئ الغربي ما يريد سماعه ومعرفته عن الإسلام، وما يُغذي المخيال الاستشراقي حول شرق العنف والغموض والكبت والشهوانية.

- إن نقد مقولات العنصرية الثقافية أمر ضروري، فهي تستخدَم في الدول الغربية من حكومات ونخب وأفراد لتبرير سياسات التمييز ضد غير البيض أو غير الأصلاء. وتستخدَم في الدول العربية لقمع المعارضين ووأد الثورات، وإبادة المجتمعات الأهلية الرافضة السلطة بإلصاق تُهمة "الإرهاب الإسلامي" بها. وذلك عندما يصبح "النظام الوطني" مُستعمِرًا محليًّا، ويستخدم الخطاب الاستعماري ضد شعبه. أما على الصعيد الدولي، فهي تبرر لدول ديمقراطية ليبرالية وصلت إلى مرحلة متقدمة من صيانة حقوق الإنسان؛ التحالفَ مع أنظمة سلطوية ذات سجلّ أسود في حقوق الإنسان، وبحجة احترام "الخصوصية الثقافية" لكل شعب.

- إن معظم المجتمعات متعدّدة ثقافيًّا في الأصل، وهذا التعدُّد غنًى ومكسب. كما أن معظم الثقافات واللغات مولَّدة من ثقافات ولغات سابقة عليها، بالتالي فإن ادّعاءات النقاء ثم التفوُّق هي ادعاءات باطلة. لقد صارت الهوية اليومَ مسألة ذاتيّة ومتغيّرة على الدوام، وهي هجينة لأنها تتشكل بالتفاعل مع الآخرين. وقد صار الآخرون - بالنسبة إلى كلّ واحد منا - عددًا غير محدود من البشر المنتشرين في أرجاء العالم. لذلك، فإنّ

مَن يدّعون الدفاع عن الهوية الثقافية الأصلية للشعب، هم يدافعون عمّا يعتقدون أنه هوية جماعية أصلية، ويحاولون فرض هذا الاعتقاد على غيرهم، إذ يرى هؤلاء في أنفسهم مُلّاكًا للدولة، وأوصياء على الشعب، بحُكم أنهم ولدوا في الجماعة الإثنية المسيطِرة.

في النهاية، إن ما يجعل موضوع البحث أكثر أهمية وراهنية هو الانقسام الهوياتي-الثقافي الذي بات واضحًا في الدول الأوروبية والولايات المتحدة، إذ ظهر جليًّا في الاستفتاء البريطاني للخروج من الاتحاد الأوروبي (Brexit) في عام 2016، وفي الانتخابات الرئاسية الأميركية عامي 2016 و2020، وسوف يكون أكثر جلاءً في انتخابات 2024. وما كان لهذا الانقسام أن يبلغ درجة الاستقطاب الحادّ، لولا تبنّي سياسات الهوية من اليمين الشعبوي الذي قسّم المجتمع إلى "نحن" و"هم"، ووضع "البيض الأصلاء" في مواجهة "الملوّنين غير الأصلاء" وجوارهم "النخب الخائنة"، مشكّلًا شرْخًا قبليًّا-طائفيًّا عابرًا للطبقات. وهذا ما كان ليحدث من دون استخدام العنصرية الثقافية ومقولاتها وأحكامها المسبَقة من جهة، وإحلال الانقسام الهُوياتي-الثقافي محلَّ الانقسام الطبقي-الاقتصادي من جهة ثانية.

وأختتم بالقول إن العلم الحديث قد أثبتَ تهافت مقولات العنصرية البيولوجية، لذا بات من الضروري اليومَ إثباتُ تهافت مقولات العنصرية الثقافية. ومثلما أنّ التصريح بتفوّق أفراد أو جماعات على غيرهم بحُكم الأصل العرقيّ المزعوم، قد بات ادعاءً مرفوضًا على نطاق واسع، فإن التصريح بتفوّق أفراد أو جماعات على غيرهم بحُكم الأصل الثقافي أو اللغوي أو العادات والتقاليد ونمط الحياة الذي تشترك فيه الجماعة؛ يجب أن يصبح ادعاءً مرفوضًا في الدرجة ذاتها، وذلك لأنه غيّر من طريقة استخدام المفردات ولم يغيّر من طريقة التفكير، ولا من الأداتيّة التي تستخدَم بها تلك الأفكار والنظريات.

المراجع

1 - العربية

أبدايك، جون. **الإرهابي**. ترجمة أحمد الشيمي. القاهرة: المركز القومي للترجمة، 2009.

ابن خلدون، أبو زيد عبد الرحمن بن محمد. **مقدمة ابن خلدون**. تحقيق عبد الله محمد الدرويش. دمشق: دار يعرب، 2004.

ابن منظور، محمد بن مكرم بن علي أبو الفضل جمال الدين. **لسان العرب**. تحقيق عبد الله علي الكبير ومحمد أحمد حسب الله وهاشم محمد الشاذلي. القاهرة: دار المعارف، 1998.

أبو يوسف، يعقوب بن إبراهيم. **كتاب الخراج**. بيروت: دار المعرفة للطباعة والنشر، 1979.

أمين، سمير. **نحو نظرية للثقافة: نقد التمركز الأوروبي والتمركز الأوروبي المعكوس**. بيروت: معهد الإنماء العربي، 1989.

أندرسن، بندكت. **الجماعات المتخيّلة: تأملات في أصل القومية وانتشارها**. ترجمة ثائر ديب. ط 2. الدوحة/ بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2017.

بشارة، عزمي. **في المسألة العربية: مقدمة لبيان ديمقراطي عربي**. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2007.

______. **الدين والعلمانية في سياق تاريخي**. الجزء الأول: **الدين والتدين**. الدوحة/ بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2013.

______. "في أولوية الفهم على المنهج". مجلة **تبين**. العدد 30 (خريف 2019).

______. "تأملات في مسألة الهوية". مجلة **تبين**. العدد 41 (صيف 2022).

بغوره، الزواوي. **مدخل إلى فلسفة ميشيل فوكو**. بيروت: دار الطليعة، 2013.

خفاجة، محمد صقر وأحمد بدوي. **هِرُدوت يتحدث عن مصر**. القاهرة: دار القلم، 1966.

رستناوي، حمزة. **الغريب النجس في الخطاب السياسي: خطاب الثورة/ الحرب السورية ما بين العنصرية والحيوية**. باريس: كتابوك، 2017.

زيدان، جرجي. **تاريخ التمدن الإسلامي**. ج 1. القاهرة: مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، 2012.

زيدان، عبد الكريم. **أحكام الذميين والمستأمنين في دار الإسلام**. بغداد: جامعة بغداد، 1963.

سعيد، إدوارد. **الاستشراق: المفاهيم الغربية للشرق**. ترجمة محمد عناني. القاهرة: رؤية للنشر والتوزيع، 2006.

طقوش، محمد سهيل. **تاريخ الدولة الأموية**. ط 7. بيروت: دار النفائس، 2010.

فيبر، ماكس. **الأخلاق البروتستانتية وروح الرأسمالية**. ترجمة محمد علي مقلد. بيروت: مركز الإنماء القومي، 1990.

قبيسي، محمد بهجت. **ملامح في فقه اللهجات العربيات: من الأكادية والكنعانية وحتى السبئية والعدنانية**. دمشق: دار شمال للطباعة والنشر، 2001.

لويس، برنارد. **أين الخطأ؟ التأثير الغربي واستجابة المسلمين**. ترجمة محمد عناني. القاهرة: سطور، 2003.

ـــــــــ. **أزمة الإسلام: الحرب الأقدس والإرهاب المدنس**. ترجمة حازم مالك محسن. دمشق: صفحات للدراسات والنشر، 2013.

مسلم بن الحجاج القشيري النيسابوري. **صحيح مسلم**. ج 4. القاهرة: دار الحديث، 1991.

مونتسكيو. **روح الشرائع**. ترجمة عادل زعيتر. وندسور: مؤسسة هنداوي سي آي سي، 2018.

هارفي، ديفيد. **الوجيز في تاريخ النيوليبرالية**. ترجمة وليد شحادة. دمشق: منشورات الهيئة العامة السورية للكتاب، 2013.

هراري، يوفال نوح. **العاقل: تاريخ مختصر للنوع البشري**. ترجمة حسن العبري وصلاح بن علي الفلاحي. نيودلهي: دار منجول للنشر، 2018.

ويلبيك، ميشيل. **استسلام**. ترجمة شكير نصر الدين. بيروت: منشورات الجمل، 2017.

2 - الأجنبية

Adams, Lorraine. *Harbor*. New York: Knopf Doubleday Publishing Group, 2004.

Almond, Gabriel A. & Sidney Verba. *The Civic Culture: Political Attitudes and Democracy in Five Nations*. Princeton: Princeton University Press, 1963.

Aslam, Nadeem. *The Wasted Vigil*. London: Faber & Faber, 2008.

Beroš, Marin. "Cosmopolitan Identity - Historical Origins and Contemporary Relevance." *Tabula Review*. no. 14 (2016).

Bevensee, Emmi & Alexander Reid Ross. "The Alt-Right and Global Information Warfare." Seattle, WA: IEEE International Conference on Big Data, 2018. at: rb.gy/vtv890

Bowman, Alan, Averil Cameron & Peter Garnsey. *The Cambridge Ancient History: Vol 12, The Crisis of Empire, A. D. 193-337*. Cambridge: Cambridge University Press, 2005.

Chaudenson, Robert. *Creolization of Language and Culture*. London: Routledge, 2001.

Clark, William Roberts, Matt Golder & Sona N. Golder. *Principles of Comparative Politics*. 3rd ed. Los Angeles: SAGE Publications Ltd, 2018.

Dabashi, Hamid. *Brown Skin, White Masks*. New York: Pluto Press, 2011.

Dahl, Øyvind. *Møter mellom mennesker: Innføring i interkulturell kommunikasjon*. 2nd ed. Oslo: Gyldendal Akademisk, 2017.

De Haas, Hein, Stephen Castles & Mark J. Miller. *The Age of Migration: International Population Movements in the Modern World*. 6th ed. London: Red Globe Press, 2020.

Donahue, Katherine C. & Patricia R. Heck. *Cycles of Hatred and Rage: What Right-Wing Extremists in Europe and their Parties Tell Us About the US*. London: Palgrave Macmillan, 2019.

Dubus III, Andre. *The Garden of Last Days*. New York: W. W. Norton & Company, 2009.

Dugin, Aleksandr. *Foundations of Geopolitics*. Dylan Lawless (trans.). Moscow: Arktogeia, 2000.

Fallaci, Oriana. *The Force of Reason*. New York: Rizzoli International Publications, 2004.

Flanagan, Richard. *The Unknown Terrorist*. North Sydney: Vintage Books Australia, 2012.

Fox-Williams, Jack. "Hegel's Understanding of History." *Philosophy Now*. no. 140 (2020).

Fukuyama, Francis. *The End of History and The Last Man*. New York: Avon Books, 1992.

_______. "Their Target: The Modern World." *Newsweek*. vol. 138, no. 25 (2001).

_______. "Against Identity Politics: The New Tribalism and the Crisis of Democracy." *Foreign Affairs*. vol. 97, no. 5 (September-October 2018).

Giddens, Anthony & Philip W. Sutton. *Sociology*. 8th ed. Cambridge: Polity Press, 2017.

Gramsci, Antonio. *Selections from the Prison Notebooks*. Quentin Hoare and Geoffrey Nowell Smith (trans.). London: Lawrence & Wishart, 1971.

Haerpfer. Christian W. et al. *Democratization*. Oxford: Oxford University Press, 2009.

Heywood, Andrew. *Political Ideologies: An Introduction*. 6th ed. London: Red Globe Press, 2017.

Hobsbawm, Eric. "Identity Politics and the Left." *New Left Review*. no. 217 (May 1996).

Hosseini, Khaled. *The Kite Runner*. New York: Riverhead Books, 2003.

Houellebecq, Michel. *Platform*. Frank Wynne (trans.). London: Vintage Books, 2003.

Hrbek, Greg. *Not on Fire, but Burning*. New York: Melville House Publishing, 2015.

Hume, David. *A Treatise of Human Nature*. vol. 1. Oxford: Oxford University Press, 2007.

Huntington, Samuel P. *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order*. New York: Simon & Schuster, 2011.

Johannessen, Asbjørn, Per Arne Tufte & Line Christoffersen. *Introduksjon til samfunnsvitenskapelig metode*. 5th ed. Oslo: Abstrakt Forlag, 2016.

Kulu, Hill et al. "A Comparative Study on Fertility among the Descendants of Immigrants in Europe." *Families and Societies Working Paper Series*. vol. 40 (2015).

_______. "Fertility by Birth Order among the Descendants of Immigrants in Selected European Countries." *Population and Development Review*. vol. 43, no. 1 (March 2017).

Kymlicka, Will. "Multicultural States and Intercultural Citizens." *Theory and Research in Education*. vol. 1, no. 2 (July 2003).

Le Carré, John. *A Most Wanted Man*. London: Hodder & Stoughton, 2008.

Levi, Bernard-Henri. *Left in Dark Times: A Stand against the New Barbarism*. Benjamin Moser (trans.). New York: Random House, 2008.

Lyotard, Jean-Francois. *The Postmodern Condition: A Report on Knowledge*. Geoff Bennington & Brian Massumi (trans.). Manchester: Manchester University Press, 1984.

Martin, Craig. *A Critical Introduction to the Study of Religion*. 2nd ed. New York: Routledge, 2017.

McEwan, Ian. *Saturday*. London: Jonathan Cape, 2005.

Morey, Peter. *Islamophobia and the Novel*. New York: Columbia University Press, 2018.

Mudde, Cas. "The Populist Zeitgeist." *Government and Opposition*. vol. 39, no. 4 (2004).

_______. *The Populist Radical Right: A Reader*. London: Routledge, 2016.

Nafisi, Azar. *Reading Lolita in Tehran: A Memoir in Books*. New York: Random House, 2003.

Naqvi, H. M. *Home Boy*. New York, Crown Publishing, 2009.

Nilsen, Anne Birgitta. *Hatprat*. Oslo: Cappelen Damm Akademisk, 2014.

Noor, Linda & Ellen Reiss. *Islamsk humanisme*. Oslo: Moment & Minotenk, 2016.

Noor, Linda. *Muslimfiendtlige holdninger i norge: En kunnskapsgjennomgang*. Oslo: Minotenk, 2018.

Pailhé, Ariane. "The Convergence of Second-Generation Immigrants' Fertility Patterns in France." *Demographic Research*. vol. 36 (April 2017).

Pierson, Christopher & Francis G. Castles. *The Welfare State Reader*. 3rd ed. Cambridge: Polity Press, 2014.

Raspail, Jean. *The Camp of the Saints*. Norman Shapiro (trans.). New York: Scribner, 1975.

Rathzel, Nora et al. *Europe's New Racism: Causes, Manifestations and Solutions*. New York: Berghahn Books, 2005.

Reiss, Ellen & Linda Noor. *Radikalisering: Fenomen og forebygging.* Oslo: Frekk forlag, 2018.

Russell, Bertrand. *History of Western Philosophy*. New York: Routledge, 2004.

Said, Edward W. *Culture and Imperialism.* New York: Vintage Books, 1994.

Shamsie, Kamila. *Burnt Shadows*. London: Bloomsbury Publishing, 2009.

Sponholz, Liriam. "Islamophobic Hate Speech: What is the Point of Counter-Speech? The Case of Oriana Fallaci and The Rage and the Pride." *Muslim Minority Affairs*. vol. 36, no. 4 (2016).

Statham, Simon. *Critical Discourse Analysis: A Practical Introduction to Power in Language*. London: Routledge, 2022.

Stewart, Charles. *Creolization: History, Ethnography, Theory.* Walnut Creek, CA: Left Coast Press, 2007.

Tønnessen, Marianne. "Declined Total Fertility Rate Among Immigrants and the Role of Newly Arrived Women in Norway." *European Journal of Population*. vol. 36 (2020).

Tuil, Karine. *The Age of Reinvention.* Sam Taylor (trans.). New York: Atria Books, 2015.

Waldman, Amy. *The Submission.* New York: Farrar, Straus & Giroux, 2011.

Ye'or, Bat. *Eurabia: The Euro-Arab Axis*. New Jersey: Fairleigh Dickinson University Press, 2005.

فهرس عام

ب

ج

ح

خ

ل

م

هـ

هذا الكتاب

يعالج مسألة تحوّل العنصرية في العقود الأخيرة من العنصرية العرقية القائمة على افتراض وجود أعراق متمايزة، لكل منها صفات ثابتة ومتوارثة، ويفسَّر بها اختلاف أحوال الدول والشعوب والجماعات، إلى العنصرية الثقافية التي تقسّم البشر إلى ثقافات متمايزة، لكل منها صفات ثابتة ومتوارثة، ويفسَّر بها ما كان يفسّر بالأعراق من قبل. يشرح الكتاب أن العنصرية الثقافية تقوم على ركيزتين: تحديد صفات جوهرانية ثابتة لثقافة شعب أو جماعة معينة، ثم نقل هذه الصفات وتعميمها على جميع المنتسبين إلى تلك الجماعة بحكم الولادة.

يتتبع الكتاب طروحات العنصرية الثقافية في النظرية السياسية، ولا سيّما في نظريات التحديث وصدام الحضارات ونهاية التاريخ. ثم ينتقل إلى نظريات المؤامرة الرائجة لدى تيارات اليمين المتطرف، ومنها نظرية "أورابيا" و"الاستبدال العظيم". بعد ذلك، يستعرض نماذج أدبية تناولت مسألة الهجرة بصورة ديستوبية، ويقدّم عرضًا بانوراميًا للروايات التي صدرت بعد 11 أيلول/سبتمبر، وتناولت مسألة الإرهاب كثيمة رئيسة. وأخيرًا، يبيّن الكتاب خطورة العنصرية الثقافية، وكيف تُستخدم لتحقيق غايات سياسية، ومن أجل تأبيد علاقات السيطرة والهيمنة والاستغلال.

عبد الكريم بدرخان

كاتب ومترجم سوري مقيم في النرويج. يحمل إجازة في الحقوق من جامعة دمشق، وبكالوريوس في العلوم السياسية من جامعة جنوب شرق النرويج، وماجستير في العلوم السياسية من جامعة أوسلو. مهتمّ بقضايا الهجرة والعنصرية وبجماعات اليمين المتطرف والنازية الجديدة. نقل عددًا من الأعمال الأدبية إلى اللغة العربية، منها: **هوليوود**؛ **وحيدًا في حضرة الجميع**؛ **فينوس ذات الفراء**؛ **نساء بلا رجال**.

السعر: 10 دولارات
ISBN 978-614-445-590-6





المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات
Arab Center for Research & Policy Studies